Зигмунд Фрейд

Тотем и табу

Москва
Академический проект
2020

УДК 159.9
ББК 88
Ф86

Фрейд З.
Ф86 Тотем и табу / Пер. с нем. А.М. Боковиков. — М. : Академический проект, 2020. — 159 с. — (Психологические технологии).

ISBN 978-5-8291-2860-9

Работу над книгой «Тотем и табу» Фрейд закончил весной 1913 г. К этому времени он уже сформулировал основные принципы психоанализа, который приобрел вид целостной теории, где личность рассматривалась в единстве сознательного и бессознательного. В «Тотеме и табу» Фрейд продолжает исследовать природу бессознательного, обращаясь к жизни примитивных народов, и обнаруживает при этом, что их законы и запреты имеют не биологическую, а социальную подоплеку. В основе «социальности» он видит тот самый эдипов комплекс, который связывал ранее исключительно с личностным бессознательным, но теперь находит его источником общечеловеческого сознания вины. Этим комплексом ученый объясняет возникновение сугубо социальных феноменов — культуры, цивилизации, моральных, нравственных и правовых норм: «...совесть теперь является душевной наследственной силой, приобретена человечеством в связи с комплексом Эдипа». Таким образом, Фрейд впервые выходит за рамки собственно психологической тематики и формулирует свои взгляды в области антропологии. Знаменательно, что именно «Тотем и табу» сделает неизбежным раскол между Фрейдом и его учеником и непримиримым оппонентом К.Г. Юнгом и положит начало их многолетней научной дискуссии.

УДК 159.9
ББК 88

ISBN 978-5-8291-2860-9

ПРЕДИСЛОВИЕ

Следующие четыре статьи, опубликованные в виде подзаголовка данной книги в первом и втором выпуске издаваемого мною журнала «Imago», представляют собой первую попытку с моей стороны применить представления и результаты психоанализа к невыясненным проблемам психологии народов. В методическом отношении они являются противоположностью, с одной стороны, грандиозному труду В. Вундта, использующего в этих же целях положения и подходы неаналитической психологии, с другой стороны — работам цюрихской школы, которая, напротив, пытается решать проблемы индивидуальной психологии, привлекая материал из области психологии народов[1]. Охотно признаю, что основной стимул к написанию моих собственных работ исходил из двух этих источников.

Мне хорошо известны их недостатки. Я не хочу касаться тех из них, которые связаны с новаторским характером этих исследований. Другие, однако, требуют пояснений. Объединенные здесь четыре статьи рассчитаны на внимание широкого круга образованных людей, но их все же по-настоящему смогут понять и оценить только те немногие, кому не чужд психоанализ во всем его своеобразии. Они должны стать посредником между этнологами, лингвистами, фольклористами и т. д., с одной стороны, и психоаналитиками — с другой; и все же они не могут дать ни тем, ни другим того, чего им не хватает: первым — достаточного ознакомления с новым психологическим методом, последним — возможности в полной мере овладеть требующим обработки материалом. Поэтому им придется, пожалуй, довольствоваться тем, чтобы здесь и там привлекать внимание и пробуждать надежды на то, что более частые встречи обеих сторон не останутся бесполезными для исследования.

[1] Jung (1912 и 1915).

Обе главные темы, давшие название этой небольшой книге, тотем и табу, рассматриваются в ней в неодинаковой степени. Анализ табу предстает вполне убедительным, а разрешение этой проблемы более исчерпывающим. Исследование тотемизма ограничивается заявлением: вот что в настоящее время психоаналитический подход может дать для объяснения проблемы тотема. Это различие связано с тем, что табу, собственно говоря, по-прежнему существует в нашем обществе; хотя и негативно понимаемое и относящееся к другим содержаниям, по своей психологической природе оно является не чем иным, как «категорическим императивом» Канта, действующим принудительно и отвергающим всякую сознательную мотивировку. Тотемизм, напротив — это чуждый нашим нынешним чувствам, давно оставленный и замененный новыми формами религиозно-социальный институт, оставивший после себя только незначительные следы в религии, нравах и обычаях жизни современных культурных народов и претерпевший, вероятно, большие изменения даже у тех народов, которые и сегодня придерживаются его. Социальный и технический прогресс в истории человечества сумел гораздо меньше повредить табу, чем тотему. В этой книге я отважился попытаться разгадать первоначальный смысл тотемизма по его инфантильным следам, из намеков, в каких он опять проявляется в процессе развития наших детей. Тесная связь между тотемом и табу указывает дальнейшие пути, ведущие к отстаиваемой здесь гипотезе, и если эта гипотеза в конце концов оказалась совершенно невероятной, то этот ее характер отнюдь не дает основания отвергать возможность того, что она все же в большей или меньшей степени приблизилась к трудно реконструируемой действительности.

Рим, сентябрь 1913 года.

1. БОЯЗНЬ ИНЦЕСТА

Человека доисторического времени на всех стадиях пройденного им развития мы знаем по оставшимся после него памятникам и утвари, по сохранившимся сведениям об его искусстве, религии и мировоззрении, дошедшим до нас непосредственно или путем традиции в сказаниях, мифах и сказках, по сохранившимся остаткам образа его мыслей в наших собственных обычаях и нравах. Кроме того, в известном смысле он по-прежнему является нашим современником; еще живут люди, о которых мы думаем, что они очень близки первобытным, гораздо ближе нас, и в которых мы поэтому видим прямых потомков и представителей древних людей. Так мы судим о так называемых дикарях и полудиких народах, душевная жизнь которых приобретает для нас особый интерес, если мы можем в ней обнаружить хорошо сохранившуюся предварительную степень нашего собственного развития.

Если это предположение верно, то сравнение «психологии первобытных народов», которую изучает этнография, с психологией невротиков, которая стала известной благодаря психоанализу, должно выявить многочисленные соответствия и позволит в новом свете увидеть то, что уже было знакомо нам в той и другой области.

По внешним и внутренним причинам я останавливаю мой выбор для этого сравнения на племенах, выделяемых этнографами как самых диких, несчастных и жалких, а именно на туземцах самого молодого континента — Австралии, сохранившего нам и в своей фауне так много архаического, исчезнувшего в других местах.

Туземцев Австралии рассматривают как особую расу, у которой ни в физическом отношении, ни с точки зрения языка нельзя выявить никакого родства с ближайшими соседями, меланезийскими, полинезийскими и малайскими народами. Они не строят ни домов, ни прочных хижин, не обрабатывают земли, не держат домашних животных, кроме собаки, не знают

даже гончарного искусства. Они питаются исключительно мясом различных животных, которых убивают, и кореньями, которые выкапывают. У них нет ни королей, ни вождей. Все общие вопросы решаются на собрании взрослых мужчин. Весьма сомнительно, можно ли допустить у них следы религии в форме почитания высших существ. Племена во внутренней части континента, вынужденные вследствие недостатка воды бороться с самыми жестокими жизненными условиями, по-видимому, во всех отношениях еще более примитивны, чем жители побережья.

Мы, разумеется, не можем ждать, что эти бедные нагие каннибалы окажутся в половой жизни нравственными в нашем смысле, в высокой степени ограничивающими себя в проявлениях своих сексуальных влечений. И тем не менее мы узнаем, что они поставили себе целью с тщательной заботливостью и мучительной строгостью избегать инцестуозных половых отношений. Более того, вся их социальная организация, по-видимому, служит этой цели или связана с ее достижением.

Вместо всех отсутствующих религиозных и социальных институтов у австралийцев имеется система *тотемизма*. Австралийские племена распадаются на небольшие семьи или кланы, из которых каждая носит имя своего *тотема*. Что же такое тотем? Как правило, животное, идущее в пищу, безвредное или опасное, внушающее страх, реже растение или сила природы (дождь, вода), находящаяся в особых отношениях со всем племенем. Тотем, во-первых, является родоначальником, кроме того, духом-защитником и помощником, предрекающим будущее и узнающим и милующим своих детей, даже если обычно он опасен для других. Лица одного тотема поэтому связаны священным, само собой влекущим наказания обязательством не убивать (уничтожать) своего тотема и воздерживаться от употребления его мяса (или от другого доставляемого им наслаждения). Признак тотема связан не с отдельным животным или отдельным существом, а со всеми индивидами этого рода. Время от времени устраиваются праздники, на которых лица одного тотема в церемониальных танцах изображают или подражают движениям и особенностям своего тотема.

Тотем передается по наследству по материнской или отцовской линии; весьма вероятно, что первоначально повсюду был первый род передачи, и только позднее он сменился по-

следним. Принадлежность к тотему лежит в основе всех социальных обязательств австралийцев; с одной стороны, она выходит за границы принадлежности к одному племени, и с другой стороны, отодвигает на задний план кровное родство[1].

Тотем не связан ни с областью, ни с местоположением; лица одного тотема живут раздельно и мирно уживаются с приверженцами других тотемов[2].

Но как доисторические люди пришли к тому, чтобы приписывать себе тотем, то есть происхождение от того или иного животного делать основой социальных обязанностей и, как мы увидим, сексуальных ограничений? На этот счет существуют многочисленные теории, обзор которых немецкий читатель может найти в «Психологии народов» Вундта (1906), но не единство взглядов. Я обещаю в скором времени сделать проблему тотемизма предметом специального исследования, в котором попытаюсь решить ее, применив психоаналитический подход.

Однако не только теория тотемизма является спорной, но и сами относящиеся к нему факты едва ли можно изложить в общих тезисах, как я попытался сделать это выше. Пожалуй, нет ни одного утверждения, к которому не следовало бы добавить исключения или где не было бы противоре-

---

[1] Frazer (1910, т. 1, 53): *«The totem bond is stronger than the bond of blood or family in the modern sense».* «Узы тотема крепче, чем кровные узы или узы семьи в современном понимании».

[2] Это самое краткое определение тотемистической системы нельзя оставить без комментариев и некоторых ограничений: название «тотем» [totem] в форме *totam* в 1791 году было заимствовано англичанином Дж. Лонгом у индейцев Северной Америки. Сама эта тема постепенно стала привлекать большой интерес в науке и явилась объектом исследования в многочисленной научной литературе, в которой в качестве фундаментальных трудов я бы выделил четырехтомную книгу Дж. Г. Фрэзера «Totemism and Exogamy» (1910), а также книги и сочинения Эндрю Лэнга («The Secret of the Totem», 1905). Благодаря шотландцу Дж. Фергюсону Макленнану (1869/70) стала понятной роль тотемизма в древней истории человечества. Помимо австралийцев, тотемистические институты наблюдались и по-прежнему наблюдаются у индейцев Северной Америки, далее — у народов Океании, в Восточной Индии и на большой части Африки. Вместе с тем некоторые следы и пережитки тотемизма, которые едва ли можно толковать иначе, позволяют считать, что тотемизм когда-то существовал также у арийских и семитских древних народов, населявших Европу и Азию, а потому многие исследователи склонны видеть в нем необходимую и пройденную везде фазу человеческого развития.

чий. Однако нельзя забывать, что даже самые примитивные и консервативные народы в известном смысле являются древними народами и имеют за собой долгий период истории, за который то, что было вначале, в значительной мере развилось и преобразовалось. Таким образом, тотемизм встречается сегодня у народов, которые по-прежнему его демонстрируют, на самых разных стадиях упадка, распада, перехода к другим социальным и религиозным институтам или же в стационарных формах, которые могут быть значительно отдалены от их первоначальной сущности. В таком случае проблема заключается в том, что не так-то просто решить, что в актуальных отношениях можно принять за отображение верно понятого прошлого, а что за вторичное его искажение.

А теперь мы должны, наконец, перейти к тем особенностям тотемистической системы, которые привлекают к ней интерес психоаналитика. Почти повсюду, где имеется тотем, существует закон, что *члены одного и того же тотема не должны вступать друг с другом в половые отношения, следовательно, не могут также вступать между собой в брак*. Это и составляет связанную с тотемом *экзогамию*.

Этот строго соблюдаемый запрет весьма примечателен. Он не оправдывается ничем из того, что мы до сих пор узнали о понятии или о свойствах тотема; невозможно понять, каким образом он попал в систему тотемизма. Поэтому нас не удивляет, если некоторые исследователи считают, что первоначально — в древнейшие времена и соответственно настоящему смыслу — экзогамия не имела ничего общего с тотемизмом, а была некогда к нему добавлена без глубокой связи в то время, когда возникла необходимость в брачных ограничениях. Как бы там ни было, соединение тотемизма с экзогамией существует и оказывается очень прочным.

Попытаемся прояснить для себя значение этого запрета с помощью следующих рассуждений.

а) Соплеменники не ждут, пока наказание виновного за нарушение этого запрета постигнет его, так сказать, автоматически, как при других запретах тотема (например, при убийстве тотемного животного), а виновный самым решительным образом наказывается всем племенем, словно речь идет о том, чтобы предотвратить угрожающую всему обществу опасность или не допустить гнетущего чувства вины. Несколько строк из книги Фрэзера могут показать, как серьезно относятся к

подобным преступлениям эти по нашим меркам довольно безнравственные в остальном дикари.

«In Australia the regular penalty for sexual intercourse with a person of a forbidden clan is death. It matters not whether the woman be of the same local group or has been captured in war from another tribe; a man of the wrong clan who uses her as his wife is hunted down and killed by his clansmen, and so is the woman; though in some cases, if they succeed in eluding capture for a certain time, the offence may be condoned. In the Ta-Tathi tribe. New South Wales, in the rare cases which occur, the man is killed but the woman is only beaten or speared, or both, till she is nearly dead, the reason given for not actually killing her being that she was probably coerced. Even in casual amours the clan prohibitions are strictly observed, any violations of these prohibitions "are regarded with the utmost abhorrence and are punished by death" »[1]. [По Cameron (1885, 351).]

б) Поскольку такое же жестокое наказание полагается и за мимолетные любовные связи, которые не привели к деторождению, то маловероятно, чтобы существовали другие, например практические, мотивы запрета.

в) Поскольку тотем передается по наследству и не изменяется после брака, то легко увидеть последствия запрета, например, при наследовании со стороны матери. Если муж принадлежит к клану с тотемом кенгуру и женится на женщине с тотемом эму, то дети, мальчики и девочки, все эму. Для сына, появившегося на свет в результате этого брака, благодаря правилу тотема инцестуозные отношения с ма-

[1] «В Австралии обычным наказанием за половую связь с лицом из запрещенного клана является смертная казнь. Независимо от того, находилась ли женщина в той же самой группе людей или ее взяли в плен во время войны с другим племенем, мужчину из враждебного клана, обращавшегося с ней, как с женой, излавливают и убивают его товарищи по клану так же, как и женщину. Хотя в некоторых случаях, если им удастся избежать на определенное время того, чтобы их поймали, оскорбление прощается. У племени та-та-ти в Новом Южном Уэльсе в тех редких случаях, о которых известно, убивали только мужчину, а женщину избивали или пронзали копьем, или подвергали ее и тому и другому, пока не доводили ее до полусмерти. Причиной, почему ее не убивали по-настоящему, было предположение, что, возможно, она подверглась насилию. Точно так же при случайных любовных отношениях запрещения клана соблюдаются очень строго, к нарушениям их относятся с крайним отвращением и карают за них смертной казнью».

терью и сестрами, которые также эму, становятся невозможными[1].

г) Но достаточно одного указания, чтобы убедиться: связанная с тотемом экзогамия дает больше, то есть нацелена на большее, чем только предупреждение инцеста с матерью и сестрами. Она делает для мужчины невозможной сексуальную связь со всеми женщинами его клана, то есть с множеством женщин, не находящихся с ним в кровном родстве, ибо рассматривает всех этих женщин как кровных родственников. Психологическая подоплека этого громадного ограничения, значительно превосходящего все, что можно поставить в один ряд с ним у цивилизованных народов, вначале непонятна. Кажется только ясным, что роль тотема (животного) как предка принимается здесь всерьез. Все, что происходит от того же тотема, признается кровным родством, составляет одну семью, и в пределах этой семьи абсолютным препятствием к сексуальной связи считается даже самая отдаленная степень родства.

Стало быть, эти дикари проявляют в необычайно высокой степени боязнь инцеста или инцестуозную чувствительность, связанную с не совсем понятной нам особенностью, состоящей в замене реального кровного родства тотемистическим родством. Однако нам не нужно слишком преувеличивать это противоречие, и мы просто запомним, что запреты тотема включают реальный инцест как частный случай.

Но остается загадкой, каким же образом произошла при этом замена настоящей семьи кланом тотема, и разрешение этой загадки совпадает, возможно, с пониманием самого тотема. Правда, при этом необходимо подумать также о том, что при известной свободе сексуальных отношений, переходящей границы брака, кровное родство, а вместе с ним и предупреждение инцеста становится настолько сомнительным, что нельзя обойтись без другого обоснования запрета.

[1] Отцу, который принадлежит к клану с тотемом кенгуру, предоставляется, однако, возможность, по крайней мере согласно этому запрету, инцеста со своими дочерьми эму. При наследовании тотема со стороны отца (отец — кенгуру и дети тоже кенгуру) отцу был бы тогда запрещен инцест с дочерьми, а для сына был бы возможен инцест с матерью. Эти следствия запрета тотема содержат указания на то, что наследование по материнской линии является более древним, чем по отцовской линии, потому что есть основания полагать, что запреты тотема прежде всего направлены против инцестуозных вожделений сына.

Нелишним поэтому будет заметить, что нравы австралийцев признают такие социальные условия и торжественные случаи, при которых исключительное право мужчины на выбор женщины в жены нарушается.

Словоупотребление этих австралийских племен[1] отличается особенностью, имеющей несомненную связь с данным вопросом. А именно: слова, обозначающие родство, которыми они пользуются, подразумевают не отношения двух индивидов между собой, а отношения между индивидом и группой; они принадлежат, по выражению Л.Г. Моргана [1877], к *«классифицирующей»* системе. Это значит, что всякий называет отцом не только своего родителя, но и другого любого мужчину, который, согласно законам его племени, мог бы жениться на его матери и стать, таким образом, его отцом. Он называет матерью, помимо своей родительницы, всякую другую женщину, которая, не нарушая законов племени, могла бы стать его матерью. Он называет «братьями», «сестрами» не только детей его настоящих родителей, но и детей всех названных лиц, находящихся в родительской группе и т. д. То есть названия, обозначающие родственные связи, которые дают друг другу два австралийца, не указывают на кровное родство между ними, как это соответствовало бы смыслу нашего языка; они обозначают скорее социальные, чем физические отношения. Близость к этой классифицирующей системе проявляется у нас в детском языке, когда ребенка побуждают всех друзей и подруг родителей называть «дядями» и «тетями», или в переносном смысле, когда мы говорим о «братьях в Аполлоне», о «сестрах во Христе».

Объяснение этого столь странного для нас оборота речи нетрудно найти, если понимать его как остаток того брачного института, который Р. Л. Фисон назвал *«групповым браком»*, сущность которого состоит в том, что известное число мужчин осуществляет свои брачные по отношению к известному числу женщин. Дети такого группового брака были бы вправе считать друг друга братьями и сестрами, хотя не все они рождены одной и той же матерью, и относиться ко всем мужчинам в группе как к своим отцам.

Хотя отдельные авторы, как, например, Б. Вестермарк в его «Истории человеческого брака» (1902), не соглашаются с

[1] А также большинства тотемистических народов.

выводами, которые другие авторы сделали из существования в языке названий группового родства, тем не менее лучшие знатоки австралийских дикарей полагают, что классифицирующие названия родства следует рассматривать как пережиток времен группового брака. Более того, по мнению Спенсера и Гиллена (1899), еще и теперь можно установить существование известной формы группового брака у племен урабунна и диери. Групповой брак предшествовал, следовательно, индивидуальному браку у этих народов и исчез, оставив отчетливые следы в их языке и нравах.

Если мы заменим индивидуальный брак групповым, то нам станет понятной кажущаяся чрезмерность предохранительных мер против инцеста, встречающихся у этих народов. Экзогамия тотема, запрет сексуальных отношений с членами одного клана предстают целесообразным средством для предупреждения группового инцеста; впоследствии это средство зафиксировалось и надолго пережило лежащие в его основе мотивы.

Если мы думаем, что поняли мотивы брачных ограничений австралийских дикарей, то нам предстоит еще узнать, что в реальных отношениях имеется гораздо большая и на первый взгляд совершенно непонятная сложность. Дело в том, что в Австралии лишь у немногих племен нет других запрещений, кроме ограничений тотема. Большинство племен организовано таким образом, что они распадаются прежде всего на два отдела, названных брачными классами (по-английски: *phratries*). Каждый из этих классов экзогамен и включает большое число тотемных родов. Обычно каждый брачный класс подразделяется на два подкласса (*sub-phratries*), а все племя, следовательно, — на четыре; подклассы занимают место между фратриями и тотемными родами.

Типичная, очень часто встречающаяся схема организации австралийского племени выглядит, стало быть, следующим образом.

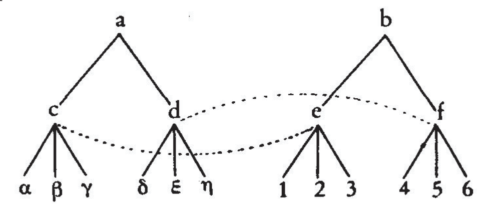


Рис. 1. Фратрии

Двенадцать тотемных родов распределены между двумя классами и четырьмя подклассами. Все отделения экзогамны[1]. Подкласс *c* составляет экзогамную единицу с *e*, а подкласс *d* — с *f*. Результат, то есть тенденция этих организаций, не подлежит сомнению: таким путем достигается дальнейшее ограничение брачного выбора и сексуальной свободы. Если бы существовало двенадцать тотемных родов, то каждый член рода — при условии равного числа людей в каждом роду — имел бы выбор между $^{11}/_{12}$ всех женщин племени. Существование двух фратрий ограничивает это число до $^{6}/_{12} = ^{1}/_{2}$; мужчина тотема *a* может жениться на женщине только из родов от первого до шестого. При введении обоих подклассов выбор уменьшается до $^{3}/_{12}$, то есть до $^{1}/_{4}$. Мужчина тотема *a* вынужден ограничить свой брачный выбор женщинами тотема 4, 5, 6.

Исторические связи между брачными классами (число которых у некоторых племен доходит до восьми) и тотемными родами не выяснены. Очевидно только, что эти институты стремятся достичь того же, что и тотемистическая экзогамия, и даже еще большего. Но если тотемистическая экзогамия производит впечатление священного установления, возникшего неизвестно каким образом, то есть обычая, то сложные институты брачных классов, их подразделения и связанные с ними условия, по-видимому, исходят из преследующего определенные цели законодательства, возможно, снова поставившего себе задачей предотвращение инцеста, поскольку влияние тотема ослабло. И если тотемистическая система, как нам известно, составляет основу всех других социальных обязанностей и нравственных ограничений племени, то значение фратрий в целом исчерпывается достигаемым ими урегулированием брачного выбора.

В дальнейшем развитии системы брачных классов проявляется стремление не ограничиваться предотвращением естественного и группового инцеста и запретить браки между более отдаленными родственными группами, подобно тому, как это делала католическая церковь, распространив давно существовавшее запрещение брака между братьями и сестрами на двоюродных братьев и сестер и придумав для этого духовную степень родства, а именно крестных родителей и крестников.

[1] Число тотемов выбрано произвольно.

Для прояснения интересующей нас проблемы не будет никакой пользы от того, если мы попытаемся глубже вникнуть в чрезвычайно запутанные и неразрешенные споры о происхождении и значении брачных классов, а также об их связи с тотемом. Для наших целей достаточно будет указания на ту тщательность, с которой австралийцы и другие дикие народы стараются предотвратить инцест. Мы должны сказать, что эти дикари даже более чувствительны к инцесту, чем мы. Вероятно, они чаще испытывают искушение, а потому и нуждаются в более эффективной защите.

Боязнь инцеста у этих народов не довольствуется, однако, созданием описанных институтов, которые, как нам кажется, направлены преимущественно против группового инцеста. Мы должны также добавить целый ряд «обычаев», которые направлены против индивидуального общения близких родственников в нашем смысле и соблюдаются прямо-таки с религиозной строгостью, и цель которых едва ли можно подвергнуть сомнению. Эти обычаи или налагаемые обычаем запреты можно назвать «избеганием» *(avoidances)*. Они распространены далеко за пределами австралийских тотемистических народов. Но и тут я попрошу читателя довольствоваться фрагментарным отрывком из богатого материала.

В Меланезии такие ограничивающие запреты касаются сношений мальчиков с матерью и сестрами. Так, например, на острове Лепера, одном из островов Новые Гебриды, мальчик в определенном возрасте оставляет материнский дом и переселяется в «клубный дом», где он отныне ночует и принимает пищу. Ему, правда, позволено посещать свой дом, чтобы получать там пищу; но он должен уйти оттуда не поевши, если его сестры находятся дома. Если же никого из сестер нет дома, то он может поесть, присевши возле двери. Если брат и сестра случайно встречаются вне дома, то она должна убежать или спрятаться. Если мальчик узнает следы ног своих сестер на песке, то ему нельзя идти по этим следам так же, как и им по его следам. Более того, он не смеет произносить их имен и остерегается произнести самое обыкновенное слово, если оно является составной частью их имени. Это избегание, начинающееся со времени церемониала возмужалости, соблюдается в течение всей жизни. Сдержанность в отношениях между матерью и сыном с годами усиливается, но, впрочем, проявляется преимущественно со стороны матери. Если она прино-

сит сыну что-нибудь поесть, то не передает ему сама, а только ставит перед ним. Она не обращается к нему как к близкому человеку, говорит ему, не «ты», как это принято у нас, а «вы». Подобные же обычаи господствуют в Новой Каледонии. Если брат и сестра встречаются, то она прячется в кусты, а он проходит мимо, не поворачивая головы.

На полуострове Газели в Новой Британии сестре, которая вышла замуж, не положено отныне разговаривать со своим братом, она также не произносит больше его имени, а говорит о нем описательно.

На Новом Мекленбурге такие ограничения распространяются на двоюродных братьев и сестер (хотя не на всех), но также на родных брата и сестру; они не должны близко подходить друг к другу, подавать друг другу руки, делать подарков, но могут разговаривать между собой на расстоянии нескольких шагов. В наказание за инцест с сестрой полагается смерть через повешение.

На островах Фиджи правила избегания особенно строги; они касаются там не только кровных родственников, но даже групповых сестер. Тем более странно нам слышать, что этим дикарям присущи священные оргии, когда лица именно с этой запрещенной степенью родства вступают в половую связь, — если мы только не предпочтем воспользоваться этим противоречием для объяснения указанного запрета, вместо того чтобы ему удивляться.

У баттов на Суматре эти правила избегания распространяются на все родственные отношения. «Для человека из племени батта было бы крайне неприлично, к примеру, сопровождать родную сестру на вечеринку. Брат чувствует себя неловко в обществе сестры даже в присутствии посторонних лиц. Если кто-нибудь из них заходит в дом, то другой предпочитает уйти. Отец так же не останется наедине со своей дочерью в доме, как и мать со своим сыном... Голландский миссионер, сообщающий об этих нравах, добавляет, что, к сожалению, должен считать их вполне обоснованными». У этого народа принято думать, что пребывание наедине мужчины с женщиной приведет к неподобающей интимности, а так как они опасаются всевозможных наказаний и печальных последствий от полового сношения между кровными родственниками, то поступают правильно, стараясь с помощью подобных запретов избежать любых искушений.

У баронгос в бухте Делагоа в Африке странным образом самые строгие предосторожности принимаются по отношению к невестке, жене брата собственной жены. Если мужчина встречается где-нибудь с этой опасной для него женщиной, то тщательно избегает ее. Он не рискует есть с ней из одной миски, нерешительно заговаривает с ней, не позволяет себе зайти в ее хижину и здоровается с ней дрожащим голосом.

У племени акамба (или вакамба) в Британской Восточной Африке существует заповедь избегания, которое, наверное, встречается еще чаще. Девушка обязана тщательно избегать родного отца в период между наступлением половой зрелости и замужеством. Она прячется при встрече с ним на улице, никогда не рискует сесть возле него и ведет себя так до момента своего обручения. После замужества никаких препятствий для ее общения с отцом больше не существует.

Самое распространенное и самое интересное для цивилизованных народов избегание касается ограничений общения между мужчиной и его тещей. Оно распространено повсюду в Австралии, а также у меланезийских, полинезийских и негритянских народов, у которых можно обнаружить следы тотемизма и группового родства, и, вероятно, не только у них. У некоторых из этих народов имеются подобные же запрещения безобидного общения женщины с ее свекром, но все же они не так постоянны и не так серьезны. В отдельных случаях объектом избегания становятся и тесть, и теща.

Поскольку нас не столько интересует этнографическое распространение, сколько содержание и цель избегания тещи, то и в этом случае я ограничусь тем, что приведу некоторые примеры.

На островах Банкс «эти запреты очень строги и до педантичности точны. Мужчина должен избегать своей тещи так же, как и она его. Если они случайно встречаются на тропинке, то женщина отходит в сторону и поворачивается к нему спиной, пока он не пройдет, или то же самое делает он». «В Ванна Лаве (Порт Паттесон) мужчина не имеет права пройти по берегу моря за своей тещей, пока волна не смоет следов ее ног на песке. Но они могут разговаривать друг с другом на известном расстоянии. Совершенно исключается возможность того, чтобы он когда-нибудь произнес имя своей тещи или она — зятя».

На Соломоновых островах мужчина после женитьбы не должен ни смотреть на свою тещу, ни разговаривать с ней.

Когда он встречается с ней, то делает вид, будто ее не знает, и изо всех сил убегает, чтобы спрятаться.

У зулусов «обычай требует, чтобы мужчина стыдился своей тещи, чтобы он всячески старался избегать ее общества. Он не входит в хижину, в которой она находится, и если они встречаются, то он или она отходят в сторону, например: она прячется в кусты, а он прикрывает лицо щитом. Если они не могут избежать друг друга и женщине не во что закутаться, то она привязывает хотя бы пучок травы вокруг своей головы, чтобы выполнить необходимую церемонию. Общение между ними происходит или через третье лицо, или они могут, крича, разговаривать друг с другом на некотором расстоянии, разделенные какой-нибудь преградой, например стенами краали. Ни один из них не вправе произносить имени другого».

У басогов, негритянского племени в области истоков Нила, мужчина может разговаривать со своей тещей только тогда, когда она находится в другой части дома и он ее не видит. Впрочем, этот народ настолько боится инцеста, что не оставляет его безнаказанным даже у домашних животных.

Если цель и значение других проявлений избегания в отношениях между другими родственниками не подлежат сомнению и понимаются всеми наблюдателями как меры предотвращения инцеста, то запретам, касающимся общения с тещей, некоторые исследователи придают другое значение. На первый взгляд непонятно, почему у всех этих народов имеется такой сильный страх перед искушением, воплощенным для мужчины в образе уже немолодой женщины, которая могла бы быть его матерью, но в действительности таковой не является.

Это возражение выдвигалось и против идеи Фисона, обратившего внимание на то, что некоторые системы брачных классов имеют в этом отношении пробел, что теоретически они допускают брак между мужем и его тещей, а потому и появилась необходимость в специальном предупреждении этой возможности.

Сэр Дж. Лаббок в своем сочинении «Происхождение цивилизации» сводит поведение тещи по отношению к зятю к существовавшему когда-то брачному обычаю похищения невест *(marriage by capture)*. «Пока действительно существовало похищение невест, негодование родителей, наверное,

было довольно серьезным. Когда от этой формы брака остались только символы, символизировалось и возмущение родителей, и этот обычай сохранился после того, как происхождение его забылось». Кроули легко доказал, насколько мало это объяснение соответствует наблюдаемым фактам.

Э. Б. Тайлор считает, что отношение тещи к зятю есть не что иное, как форма «неприятия» *(cutting)* со стороны семьи жены. Муж считается чужаком до тех пор, пока не рождается первый ребенок. Однако, если не считать тех случаев, когда последнее условие не устраняет запрета, на это объяснение следует возразить, что оно не объясняет ориентации обычая на отношения между тещей и зятем, то есть не учитывает полового фактора, и что оно не считается с моментом прямо-таки священного отвращения, которое проявляется в заповедях избегания.

Зулуска, которую спросили о причине запрета, дала деликатный ответ: «Нехорошо, чтобы он видел груди, вскормившие его жену».

Известно, что отношения между зятем и тещей и у цивилизованных народов принадлежат к деликатным вопросам семейной организации. В обществе белых народов Европы и Америки хотя и нет больше заповедей избегания, но можно было бы не допустить многих ссор и недовольства, если бы такие заповеди по-прежнему существовали в нравах и их не приходилось бы снова адресовать отдельным индивидам. Иному европейцу может показаться актом глубокой мудрости, что дикие народы благодаря своим заповедям избегания сделали наперед невозможным возникновение разногласий между этими людьми, ставшими такими близкими родственниками. Едва ли можно сомневаться, что в психологической ситуации тещи и зятя существует что-то, что способствует вражде между ними и затрудняет совместную жизнь. Тот факт, что у цивилизованных народов тема тещи столь часто избирается объектом для шуток, как мне кажется, указывает на то, что эмоциональные отношения между зятем и тещей содержат, кроме того, компоненты, резко противоречащие друг другу. Я полагаю, что эти отношения являются, в сущности, «амбивалентными», состоящими из противоположных нежных и враждебных побуждений.

Известная часть этих побуждений совершенно ясна: со стороны тещи — нежелание отказаться от прав на дочь, недо-

верие к чужаку, который должен теперь за нее отвечать, тенденция утвердить господствующее положение, с которым она свыклась в собственном доме. Со стороны мужа — решимость не подчиняться больше ничьей воле, ревность ко всем, кому принадлежала до него нежность его жены, и — *last not least*[1] — нежелание, чтобы нарушили его иллюзию сексуальной переоценки. Такое нарушение чаще всего случается со стороны тещи, которая многими своими чертами напоминает ему дочь и вместе с тем лишена очарования юности, красоты и психической свежести, которые делают столь ценными для него жену.

Знание скрытых душевных побуждений, которое дало нам психоаналитическое исследование отдельных людей, позволяет нам добавить к этим мотивам еще и другие. Там, где психосексуальные потребности женщины в браке и в семейной жизни требуют удовлетворения, ей всегда грозит опасность неудовлетворенности из-за преждевременного завершения супружеских отношений и однообразия ее душевной жизни. Стареющая мать защищается от этого тем, что она живет чувствами своих детей, отождествляет себя с ними, испытывая вместе с ними их переживания. Говорят, что родители остаются молодыми со своими детьми; это и в самом деле является одним из самых ценных душевных приобретений, которые родители получают от своих детей. В случае бездетности пропадает одна из лучших возможностей перенести разочарование в собственном браке. Это вживание в чувства дочери заходит у матери так далеко, что и она влюбляется в любимого мужа дочери, что в ярких случаях вследствие сильного душевного сопротивления этим чувствам ведет к тяжелым формам невротического заболевания. Во всяком случае, тенденция к такой влюбленности у тещи встречается очень часто, и либо это чувство само, либо противодействующее ему стремление присоединяется к урагану борющихся между собою сил в душе тещи. Очень часто на зятя обращаются как раз неприязненные садистские компоненты любовного побуждения, чтобы тем надежнее подавить запретные нежные чувства.

У мужчины отношение к теще осложняется подобными же душевными побуждениями, но исходящими из других ис-

[1] Последнее по месту, но не по важности (англ.). — *Примечание переводчика.*

точников. Путь к выбору объекта обычно вел его через образ матери, быть может еще и сестер, к объекту любви; вследствие ограничений инцеста его любовь отошла от обоих дорогих людей его детства, чтобы остановиться на постороннем объекте, выбранном по их образу и подобию. Место его собственной матери и матери его сестры теперь занимает теща; развивается тенденция вернуться к давнему выбору; но все в нем противится этому. Его боязнь инцеста требует, чтобы ничего не напоминало ему генеалогии его любовного выбора; наличие тещи, которую, в отличие от матери, он не знал с давних пор, а потому и не мог сохранить в бессознательном неизменным ее образ, облегчает ему отрицательное отношение к ней. Особая примесь раздражительности и враждебности в этом переплетении чувств заставляет нас предположить, что теща действительно представляет собой инцестуозное искушение для зятя; и наоборот, нередко бывает, что мужчина сначала явно влюбляется в свою будущую тещу, а затем его склонность переходит на ее дочь.

Я не вижу причин отказаться от предположения, что именно этим инцестуозным фактором взаимоотношений объясняется избегание тещи и зятя у дикарей. Мы предпочли бы поэтому для объяснения столь строго соблюдаемых «избеганий» у этих примитивных народов мнение, выраженное первоначально Фисоном, усматривающим в этих предписаниях опять-таки только защиту от возможного инцеста. То же самое относится и ко всем другим формам избегания между кровными родственниками или свойственниками. Различие заключается в том, что в первом случае инцест является непосредственным, а намерение предупредить его может быть сознательным; во втором случае, включающем также отношение к теще, инцест был бы искушением в фантазии и опосредствован бессознательными промежуточными звеньями.

В предыдущем изложении у нас не было случая показать, что, применяя психоаналитический подход, можно поновому взглянуть на факты из психологии народов, потому что боязнь инцеста у дикарей давно уже стала известна и не нуждается в дальнейшем толковании. К оценке этого факта мы можем добавить утверждение, что он представляет собой типичную инфантильную черту и обнаруживает явное сходство с душевной жизнью невротиков. Психоанализ научил нас тому, что первый сексуальный выбор объекта у мальчика

является инцестуозным, направленным на запретные объекты — мать и сестру, — и он показал нам также способы, которыми взрослеющий юноша освобождается от притягательности инцеста. Невротик же постоянно демонстрирует нам некоторую долю психического инфантилизма, он или не мог освободиться от детских условий психосексуальности или вернулся к ним. (Задержка развития и регрессия.) Поэтому в его бессознательной душевной жизни все еще продолжают или снова начинают играть главную роль инцестуозные фиксации либидо. Мы пришли к тому, что объявили *ядерным комплексом* невроза отношение к родителям, находящееся во власти инцестуозных желаний. Открытие этого значения инцеста для невроза встречает, разумеется, общее недоверие обычных взрослых людей. Такое же неприятие ждет, например, работы Отто Ранка, которые все больше убеждают, что тема инцеста занимает центральное место в мотивах художественного творчества и в бесконечных вариациях и искажениях дает материал поэзии. Приходится думать, что подобное неприятие является прежде всего продуктом глубокого отвращения людей к своим прошлым, подвергшихся затем вытеснению инцестуозным желаниям. Для нас поэтому важно, что на примере диких народов мы можем показать, что они по-прежнему ощущают угрозу в инцестуозных желаниях человека, определяющих в дальнейшем его бессознательное, и считают необходимым прибегать к самым строгим защитным мерам.

2. ТАБУ И АМБИВАЛЕНТНОСТЬ ЧУВСТВ

1

Табу — полинезийское слово, перевод которого доставляет нам трудности, поскольку у нас уже нет обозначаемого им понятия. Древним римлянам оно было еще известно; их слово *sacer* означало то же, что и табу полинезийцев. Точно так же agoz, *kodausch* древних евреев, должно быть, имели то же значение, которое полинезийцы выражают словом «табу», а многие народы в Америке, Африке (Мадагаскар), Северной и Центральной Азии — аналогичными названиями.

Для нас значение табу разветвляется в двух противоположных направлениях. С одной стороны, оно означает святой, священный, с другой стороны — жуткий, опасный, запретный, нечистый. Противоположностью табу на полинезийском языке является *поа* — обычный, общедоступный. Таким образом, понятие табу отчасти совпадает с понятием ограничения, табу и выражается, по существу, в запретах и ограничениях. Наше словосочетание «священный ужас» часто совпадает со смыслом табу.

Ограничения табу представляют собой нечто иное, нежели религиозные или моральные запреты. Они сводятся не к заповеди Бога, а запрещаются, собственно, сами собой. От запретов морали они отличаются отсутствием принадлежности к системе, требующей воздержания в целом и обосновывающей такое требование. Запреты табу лишены всякого обоснования; их происхождение неизвестно. Непонятные для нас, они кажутся чем-то само собой разумеющимся тем, кто находится в их власти.

Вундт (1906) называет табу самым древним неписаным кодексом законов человечества. Считается, что табу древнее богов и восходит ко временам, предшествующим какой бы то ни было религии.

Поскольку мы нуждаемся в беспристрастном описании табу, чтобы подвергнуть его психоаналитическому исследо-

ванию, то я позволю себе привести цитату из статьи *«Taboo»* из «Encyclopedia Britannica»[1], автором которой является антрополог Норткот У. Томас.

«Строго говоря, табу охватывает только: *а)* священное (или нечистое) свойство людей или вещей; *б)* род ограничения, вытекающий из этого свойства, и *в)* святость (или осквернение как следствие нарушения этого запрета). Противоположность табу в Полинезии называется "*noa*", что означает "обычный" или "общий"...»

«В широком смысле можно различать отдельные виды табу: 1) *естественное,* или непосредственное, табу, являющееся результатом таинственной силы *(маны),* связанное с каким-нибудь человеком или вещью; 2) *переданное,* или опосредованное, табу, исходящее от той же силы, но либо *а)* приобретенное, либо *б)* переданное жрецом, вождем или кем-нибудь другим; наконец, 3) табу, занимающее промежуточное положение между ними и учитывающее оба фактора, как, например при присвоении мужчиной женщины...» Название «табу» применяется и к другим ритуальным ограничениям, однако не все, что скорее можно назвать религиозным запретом, следует причислять к табу.

«Цели табу разнообразны: непосредственные табу имеют целью: *а)* защиту важных персон, как-то: вождей, жрецов, предметов и т. п. от возможных повреждений; *б)* защиту слабых — женщин, детей и вообще обыкновенных людей от могущественной маны (магической силы) жрецов и вождей; *в)* защиту от опасностей, связанных с прикосновением к трупам или с употреблением определенной пищи и т. п.; *г)* охрану важных жизненных актов, как-то: родов, посвящения в мужчины, брака, сексуальной деятельности; *д)* защиту людей от могущества или гнева богов и демонов[2]; *е)* охрану еще не родившихся и маленьких детей от всяких опасностей, угрожающих им вследствие их особой симпатической зависимости от родителей, если, например, последние делают определенные вещи или потребляют пищу, прием которой мог бы передать детям особые свойства. Другое применение табу слу-

[1] Одиннадцатое издание, 1910–1911. — Там же содержатся ссылки на основную литературу.

[2] Этим применением табу, которое не является изначальным, в данном контексте можно пренебречь.

жит защите собственности человека — его орудий, его поля и т. д. — от воров...»

Наказание за нарушение табу поначалу, видимо, возлагалось на внутренние автоматически действующие организации. Нарушенное табу мстит само за себя. Если присоединяется представление о богах и демонах, имеющих связь с табу, то от могущества божества ожидается автоматическое наказание. В других случаях, вероятно, вследствие дальнейшего развития понятия, общество само берет на себя наказание смельчака, преступление которого навлекает опасность на его товарищей. Таким образом, уже первые системы наказания человечества были связаны с табу.

«Кто преступил табу, сам из-за этого стал табу...» Известных опасностей, проистекающих из нарушения табу, можно избежать благодаря покаянию и религиозным церемониям.

Источником табу считают особую волшебную силу, присущую людям и духам, которая от них может быть перенесена при помощи неодушевленных предметов. «Люди или вещи, являющиеся табу, можно сравнить с предметами, заряженными электричеством, они являются вместилищем страшной силы, проявляющейся при прикосновении в виде опасного влияния, когда организм, вызвавший разряд, слишком слаб, чтобы ему противостоять. Результат нарушения табу зависит поэтому не только от интенсивности магической силы, присущей табуированному объекту, но и от силы маны, противодействующей этой силе у преступника. Так, например, короли и жрецы обладают могущественной силой, и непосредственное соприкосновение с ними означало бы смерть для их подданных, но министр или другое лицо, обладающие большей, чем обычные люди, маной, могут безопасно общаться с ними, а эти посредники в свою очередь могут позволить приблизиться своим подчиненным, не навлекая на них опасности... Также и переданные табу по своему значению зависят от маны человека, от которого они исходят; если табу налагает король или жрец, то оно более действенно, чем если оно налагается обычным человеком...»

Возможность передавать табу является, вероятно, той особенностью, которая дала повод к тому, чтобы пытаться устранить его посредством церемонии искупления.

Табу бывают постоянные и временные. Жрецы и вожди относятся к первому роду, а также мертвецы и все, что им принадлежало. Временные табу связаны с известными состояния-

ми, например с менструацией и родами, со званием воина до и после похода, с деятельностью рыболова, охотника и т. д. Общее табу может быть также распространено на большую область, подобно церковному интердикту, и оставаться на ней годами.

Если я сумел правильно оценить впечатление моих читателей, то позволю себе утверждать, что после всего изложенного о табу они уже совершенно запутались, что под ним понимать и как его можно осмыслить. Это, без сомнения, следствие недостаточной информации, полученной ими от меня, и отсутствия каких-либо рассуждений об отношении табу к суеверию, к вере в переселение души и к религии. Но, с другой стороны, я опасаюсь, что более подробное описание всего известного о табу привело бы еще к большей путанице, и смею уверить, что здесь и в самом деле далеко не все ясно. Стало быть, речь идет о целом ряде ограничений, которым подвергаются эти первобытные народы; то одно, то другое запрещено, они не знают, почему, но им и в голову не приходит об этом спросить; они подчиняются запретам как чему-то само собой разумеющемуся и убеждены, что нарушение табу автоматически повлечет за собой самое суровое наказание. Имеются достоверные сведения о том, что нарушение подобного запрета по неведению действительно автоматически влекло за собой наказание. Невольный преступник, съевший, например, запретное животное, впадает в глубокую депрессию, ждет своей смерти, а затем и в самом деле умирает. Запреты большей частью касаются стремления к наслаждению, свободы передвижения и общения; в некоторых случаях они имеют определенный смысл, означая явно воздержание и отказ, в других случаях они по содержанию своему непонятны, касаются не имеющих никакого значения мелочей и выглядят своеобразными церемониалами. В основе всех этих запретов лежит нечто вроде теории, будто запреты необходимы, потому что некоторым людям и вещам присуща опасная сила, которая при прикосновении к заряженному ею объекту передается почти как зараза. Учитывается также и степень этого опасного свойства. Кто-то или что-то обладает им в большем количестве, чем другое, и опасность зависит от различия силы заряда. Но самое удивительное в этом то, что тот, кому удалось нарушить такой запрет, сам приобретает свойства запретного, словно вобрав в себя весь опасный заряд. Эта сила

присуща всем людям, представляющим собой нечто особенное, например королям, жрецам, новорожденным, и всем исключительным состояниям, как-то: при менструации, при наступлении половой зрелости, при родах; всему, что внушает тревогу, например болезни и смерти, и всему, что с ними связано из-за их способности к заражению и распространению.

«Табу» называется, однако, все: как люди, так и местности, предметы и временные состояния, являющиеся носителями и источниками этого таинственного свойства. Табу также называется запрет, вытекающий из этого свойства, и, наконец, табу — в буквальном значении — называется нечто такое, что является святым и стоит превыше обычного, и вместе с тем является опасным, нечистым, зловещим.

В этом слове и обозначаемой им системе выражается частица душевной жизни, понять которую на первый взгляд кажется невозможным. Но прежде всего нужно учесть, что к ее пониманию нельзя приблизиться, не выяснив причин характерной для столь низких культур веры в духов и демонов.

Но для чего нам вообще интересоваться загадкой табу? На мой взгляд, дело не только в том, что любая психологическая проблема важна и желательно попытаться ее разрешить; существуют и другие причины. Можно предположить, что табу дикарей Полинезии не так уж чуждо нам, как это кажется с первого взгляда, что моральные и нравственные запреты, которым мы сами подчиняемся, по сути своей могут иметь нечто родственное с этим примитивным табу и что объяснение табу могло бы пролить свет на темное происхождение нашего собственного «категорического императива».

Поэтому с особенно напряженным ожиданием мы будем прислушиваться к тому, что скажет нам такой исследователь, как В. Вундт, о своем понимании табу, тем более что он обещает «дойти до самых корней представлений, связанных с табу».

О понятии табу Вундт говорит, что оно «охватывает все обычаи, в которых выражается страх перед определенными, связанными с культом объектами или перед относящимися к ним действиями».

В другой раз: «Если понимать под ним (под табу), что соответствует общему значению слова, любой установленный в обычае и нравах или в четко сформулированных законах запрет прикасаться к какому-нибудь предмету, пользоваться

им для собственного употребления или употреблять некоторые запретные слова...», то тогда вообще нет ни одного народа и ни одной ступени культуры, которых бы не коснулось табу.

Затем Вундт разъясняет, почему ему кажется более целесообразным изучать природу табу в примитивных условиях австралийских дикарей, а не в более высокоразвитой культуре полинезийских народов. У австралийцев он разделяет запреты табу на три класса в зависимости от того, к кому они относятся — к животным, людям или другим объектам. Табу животных, состоящее главным образом в запрете их убивать и употреблять в пищу, составляет ядро *тотемизма*. Табу второго рода, имеющее своим объектом человека, носит по существу другой характер. С самого начала оно ограничивается условиями, создающими для табуированного человека особое положение в жизни. Так, например, юноши являются табу во время празднества посвящения в мужчины, женщины — во время менструации или непосредственно после родов; табу бывают также новорожденные дети, больные и прежде всего умершие. На собственности, которой постоянно распоряжается человек, например на его одежде, оружии и орудиях труда, всегда лежит табу для любого другого. К личной собственности в Австралии относится также новое имя, получаемое мальчиком при посвящении в мужчины, оно — табу и должно держаться в тайне. Табу третьего рода, относящееся к деревьям, растениям, домам и местностям, является более изменчивым и, по-видимому, подчиняется лишь правилу, согласно которому табу подлежит все, что по какой-то причине вызывает страх или кажется зловещим.

Изменения, которые претерпевает табу в более богатой культуре полинезийцев и на Малайском архипелаге, сам Вундт называет не особо глубокими. Более выраженная социальная дифференциация этих народов проявляется в том, что вожди, короли и жрецы выступают в качестве особенно действенного табу и сами подвергаются сильнейшему принуждению.

Но настоящие источники табу лежат глубже, чем в интересах привилегированных слоев; «они возникают там, где берут свое начало самые примитивные и в то же время самые стойкие человеческие влечения, этот источник — *страх перед действием демонических сил*». «Будучи первоначально не чем иным, как объективировавшимся страхом перед демо-

нической силой, предположительно скрытой в табуированном предмете, табу запрещает дразнить эту силу и повелевает избавить от мести демона, когда его сознательно или нечаянно задевают».

Постепенно табу становится самостоятельной силой, освободившейся от демонизма. Оно становится принуждением, содержащимся в нравах и обычаях и, наконец, в законе. «Но заповедь, не высказанная вслух и скрывающаяся за разнообразными, зависящими от места и времени запретами табу, изначально *одна*: берегись гнева демонов».

Таким образом, Вундт полагает, что табу есть выражение и продукт веры примитивных народов в демонические силы. Впоследствии табу отделилось от этой основы и осталось силой — просто потому, что оно таковой было, — из-за своего рода психической инерции; таким образом, оно само стало основой наших моральных заповедей и наших законов. Как мало ни вызывает возражений первый из этих тезисов, мне все же кажется, что я выскажу впечатление многих читателей, назвав объяснение Вундта разочаровывающим. Ведь это не значит добраться до источников представлений о табу или показать их самые корни. Ни страх, ни демоны не могут расцениваться в психологии в качестве последних причин, не поддающихся дальнейшему объяснению. Было бы иначе, если бы демоны действительно существовали, но мы ведь знаем, что они сами, как и боги, являются созданием душевных сил человека; они созданы чем-то и ради чего-то.

О двояком значении табу Вундт высказывает важные, но не совсем понятные взгляды. В самых примитивных зачатках табу, по его мнению, еще нет разделения на *святое* и *нечистое*. Именно поэтому в них здесь вообще отсутствуют эти понятия в том значении, какое они приобрели только благодаря противоречию, в которое они вступили друг с другом. Животное, человек, место, на котором лежит табу, обладают демонической силой, они еще не священны, а потому и не являются оскверненными в более позднем значении. Именно для этого пока еще индифферентного основного значения демонического, к которому нельзя прикасаться, выражение табу является вполне подходящим, поскольку оно подчеркивает признак, становящийся в конце концов навсегда общим и для святого, и для нечистого, — страх к нему прикоснуться. В этой сохраняющейся общности важного признака скрыва-

ется вместе с тем указание на то, что здесь между обеими областями имеется первоначальное сходство, только вследствие возникновения новых условий уступившее место дифференциации, в результате которой эти области в конечном счете превратились в противоположности.

Присущая первоначальному табу вера в демоническую силу, скрытую в предмете и мстящую за прикосновение к нему или непозволительное использование тем, что околдовывает нарушителя, является все же целиком и полностью объективированным страхом. Этот страх еще не разделился на две формы, которые он принимает на более развитой ступени развития, — на *благоговение* и *отвращение*.

Но как происходит это разделение? По Вундту — благодаря перенесению запретов табу из области демонов в область представлений о богах. Противоположность святого и нечистого совпадает с последовательностью двух мифологических ступеней, из которых ранняя не исчезла полностью к тому времени, когда была достигнута следующая, а продолжает существовать в форме более низкой оценки, к которой постепенно примешивается презрение. В мифологии считается универсальным закон, согласно которому именно потому, что предыдущая ступень преодолевается и оттесняется более высокой ступенью, она продолжает существовать наряду с ней как более низкая форма, а потому объекты почитания превращаются в объекты отвращения.

Дальнейшие рассуждения Вундта касаются связи представлений табу с очищением и жертвоприношением.

2

Тот, кто подходит к проблеме табу с позиций психоанализа, то есть исследования бессознательной части индивидуальной душевной жизни, после недолгого размышления скажет себе, что эти феномены ему не чужды. Ему известны люди, которые создали себе индивидуальные запреты табу и так же строго их соблюдают, как дикари соблюдают запреты, общие для всего их племени или общества. Если бы он не привык называть этих индивидов *«больными неврозом навязчивости»*, то счел бы подходящим для их состояния название *«болезнь табу»*. Однако благодаря психоаналитическому исследованию он так много узнал об этой болезни навязчивости — ее клиническую этиологию и главный психологический меха-

низм, — что не может отказаться от использования всего, что было открыто в этой области, для объяснения соответствующих явлений в психологии народов.

Однако, если мы поступаем таким образом, необходимо иметь в виду следующее предостережение. Сходство табу с неврозом навязчивости может быть чисто внешним, относиться к форме обоих явлений и не распространяться на их сущность. Природа любит пользоваться одинаковыми формами в самых разных биологических взаимосвязях, например в кусте кораллов, как и в растениях, или же в некоторых кристаллах и при образовании определенных химических осадков. Было бы поспешным и малоперспективным этими сходствами, объясняющимися общими механическими условиями, обосновывать выводы, относящиеся к внутреннему сродству. Мы будем иметь в виду это предостережение, но это не значит, что из-за подобной возможности мы не должны провести указанное сравнение.

Самое близкое и очевидное сходство навязчивых запретов (у нервнобольных) с табу состоит в том, что эти запреты также не мотивированы, а происхождение их загадочно. Они возникли каким-то образом и должны соблюдаться вследствие непреодолимого страха. Внешняя угроза наказанием излишня, потому что имеется внутренняя уверенность (совесть), что нарушение приведет к невыносимой беде. Самое большее, о чем могут сказать больные, страдающие навязчивостью, — это о смутном предчувствии, что, нарушив запрет, они причинят вред кому-то из своего окружения. Что это будет за вред — остается неизвестным, да и эти скудные сведения можно получить скорее из искупительных и защитных действий, о которых пойдет речь дальше, чем из самих запретов.

Главным и основным запретом невроза, как и при табу, является прикосновение, отсюда и название: страх прикосновения, *délire de toucher*. Запрет распространяется не только на непосредственное прикосновение телом, но и на всякое соприкосновение, даже в переносном значении слова. Все, что направляет мысль на запретное, вызывает мысленное соприкосновение, так же запрещено, как и непосредственный физический контакт; такое же расширение понятия имеется у табу.

Часть запретов по своим целям понятна сразу, другая, напротив, кажется непонятной, нелепой, бессмысленной. Та-

кие веления мы называем «церемониалом» и обнаруживаем, что такое же различие имеется и в обычаях табу.

Навязчивым запретам присуща удивительная подвижность; они распространяются какими угодно способами с одного объекта на другой и делают этот новый объект, по меткому выражению одной моей больной, *«невозможным»*. Такая «невозможность» в конце концов охватывает весь мир. Больные неврозом навязчивости ведут себя так, словно «невозможные» люди и вещи являются переносчиками опасной заразы, способной через контакт распространиться на все, что находится рядом. Те же признаки способности заражать и переноситься на другие предметы мы уже отмечали при описании запретов табу. Мы знаем также, что тот, кто нарушил табу прикосновением к чему-нибудь, что есть табу, сам становится табу, и никто не имеет права с ним соприкасаться.

Я приведу два примера переноса (точнее, смещения) запрета: один — из жизни маори, другой — из моего наблюдения над женщиной, страдавшей неврозом навязчивости.

«Вождь маори не станет раздувать огня своим дыханием, потому что его священное дыхание передало бы его силу огню, огонь — горшку, стоящему на огне, горшок — пище, готовящейся в нем, пища — человеку, который ее съест, и, таким образом, человек, съевший пищу, варившуюся в горшке, стоявшем на огне, который раздувал вождь своим священным дыханием, умер бы».

Пациентка требует, чтобы предмет домашнего обихода, купленный мужем и принесенный домой, был удален, иначе он сделает «невозможным» помещение, в котором она живет. Она слышала, что этот предмет куплен в лавке, которая находится, скажем, на Хиршенгассе. Но фамилию Хирш ныне носит ее подруга, которая живет в другом городе и которую она в молодости знала под ее девичьей фамилией. Эта подруга теперь для нее «невозможна» — табу, и купленный здесь, в Вене, предмет — тоже табу, как и сама подруга, с которой она не хочет никак соприкасаться.

Навязчивые запреты сопровождаются отречением и ограничениями в жизни, подобно запретам табу, но некоторые из них можно устранить благодаря выполнению определенных действий, которые теперь приходится совершать, которые имеют характер навязчивости — навязчивые действия — и которые, вне всякого сомнения, по природе своей представ-

ляют собой покаяние, искупление, меры защиты и очищения. Самым распространенным из этих навязчивых действий является омовение водой (навязчивое умывание). Часть запретов табу может быть также заменена, или нарушение их может быть искуплено подобным «церемониалом», а омовение водой и здесь тоже пользуется особым предпочтением.

Резюмируем, в каких пунктах сходство обычаев табу с симптомами невроза навязчивости выражается наиболее отчетливо: 1) в немотивированности запретов, 2) в утверждении их вследствие внутреннего принуждения, 3) в их способности смещаться и в опасности заражения, исходящей от запретного, 4) в том, что они становятся причиной церемониальных действий и велений, проистекающих из запретов.

Клиническая история и психический механизм болезни навязчивости стали нам, однако, известны благодаря психоанализу. История болезни в типичном случае страха прикосновения выглядит следующим образом: в самом начале, раннем детстве, обнаружилось сильное желание прикосновения, цель которого была гораздо более специфической, чем можно было бы ожидать. Этому желанию вскоре оказался противопоставлен *внешний* запрет совершать именно это прикосновение[1]. Запрет был воспринят, поскольку опирался на мощные внутренние силы[2]; он оказался сильнее, чем влечение, стремившееся выразиться в прикосновении. Но из-за примитивной психической конституции ребенка запрет не смог устранить влечение. Следствием запрета было то, что влечение — желание прикосновения — оказалось вытесненным и перешло в бессознательное. Запрет и влечение сохранились; влечение потому, что оно было просто вытеснено, но не устранено, запрет потому, что с его исчезновением влечение проникло бы в сознание и осуществилось. Возникла неразрешенная ситуация — психическая фиксация, а из сохраняющегося конфликта между запретом и влечением вытекает все остальное.

Главная особенность психологической констелляции, зафиксированной таким образом, заключается в том, что можно было бы назвать *амбивалентным* отношением индивида к объекту или, вернее, к определенному действию. Он посто-

[1] И желание, и запрет относились к прикосновению к собственным гениталиям.

[2] На отношение к любимым людям, от которых исходил запрет.

янно желает повторять это действие, прикосновение, он видит в нем высшее наслаждение, но не может его совершить, да и боится этого. Противоречие обоих стремлений невозможно устранить прямым путем, потому что они — только это мы и можем сказать — так локализуются в душевной жизни, что не могут прийти в непосредственное столкновение. Запрет ясно осознается, постоянное желание прикосновения является бессознательным, сам человек о нем ничего не знает. Не будь этого психологического момента, амбивалентность не могла бы так долго сохраняться и вести к таким последствиям.

В клинической истории случая мы придали решающее значение вмешательству запрета в раннем детстве; в дальнейшем развитии эта роль выпадает на долю механизма вытеснения на этой возрастной ступени. Вследствие произошедшего вытеснения, связанного с забыванием — амнезией, — мотивировка ставшего сознательным запрета остается неизвестной, и все попытки разрушить его интеллектуально терпят неудачу, поскольку не находят место, которое можно было бы атаковать. Запрет обязан своей силой — своим навязчивым характером — именно связью со своей бессознательной противоположностью, с неослабным скрытым желанием, то есть внутренней необходимостью, не доступной сознательному пониманию. Способность запрета переноситься и распространяться отражает процесс, который происходит с бессознательным желанием и осуществляется особенно легко благодаря психологическим условиям бессознательного. Влечение-желание постоянно смещается, чтобы избежать блокады, в которой оно находится, и пытается вместо запрещенного находить суррогаты — замещающие объекты и замещающие действия. Поэтому перемещается и запрет, распространяясь на новые цели осуждаемого душевного побуждения. На каждую новую попытку вытесненного либидо прорваться запрет отвечает новыми строгостями. Взаимное сдерживание двух борющихся сил рождает потребность в отводе, в снижении царящего напряжения, в котором можно распознать мотивировку навязчивых действий. При неврозе последние являются компромиссными действиями — с одной стороны, доказательствами раскаяния, стремления искупить вину и т. п., но с другой — замещающими действиями, которые компенсируют влечение за то, что было запрещено. По

закону невротического заболевания, эти навязчивые действия должны все больше служить влечению и все больше приближаться к первоначально запрещенному действию.

Предпримем теперь попытку рассмотреть табу так, как если бы оно имело ту природу, что и навязчивые запреты наших больных. При этом прежде всего поясним, что многие из наблюдаемых нами запретов табу представляют собой вторичные явления, подвергшиеся большему смещению и искажению, и что мы должны быть довольны, если нам удастся пролить некоторый свет на самые ранние и самые важные запреты табу. Кроме того, различия в положении дикаря и невротика достаточно значительны, чтобы исключить полное сходство и не допустить переноса с одного на другой до совпадения по каждому пункту.

Прежде всего мы бы сказали, что нет никакого смысла расспрашивать дикарей о действительной мотивировке их запретов, о происхождении табу. Мы предполагаем, что они ничего не могут об этом рассказать, потому что эта мотивировка у них «бессознательна». Но мы сконструируем историю табу по образцу навязчивых запретов следующим образом. Табу представляет собой древние запреты, когда-то навязанные извне поколению первобытных людей, то есть насильственно внушенные этому поколению предыдущим. Эти запреты касались деятельности, к которой существовала большая склонность. Запреты сохранялись из поколения в поколение, возможно, лишь в силу традиции, благодаря родительскому и общественному авторитету. Возможно, однако, что в более поздних организациях они уже были «организованы» как часть психического наследия. Существуют ли такие «врожденные идеи», повлияли ли они на закрепление табу сами по себе или во взаимодействии с воспитанием — кто бы мог ответить на этот вопрос применительно к данному случаю? Но из того факта, что табу закрепилось, вытекает одно: первоначальное желание совершить то запретное действие по-прежнему сохраняется у народов, придерживающихся табу. Следовательно, у них имеется *амбивалентное отношение* к своим запретам табу; в бессознательном им больше всего хочется их нарушить, но в то же время они боятся этого; они боятся именно потому, что желают этого, и страх у них сильнее, чем желание. Но само желание у каждого представителя этого народа является бессознательным, как и у невротика.

Самые древние и самые важные запреты табу составляют два главных закона *тотемизма*: не убивать тотемное животного и избегать сексуальных связей с товарищем по тотему противоположного пола.

То и другое, наверное, представляют собой самые древние и самые сильные вожделения людей. Мы этого понять не можем и поэтому не можем проверить на этих примерах правильность наших предположений, пока нам совершенно неизвестен смысл и происхождение тотемистической системы. Но тому, кто знаком с результатами психоаналитического исследования индивида, уже само содержание обоих табу и их совпадение напомнит нечто совершенно определенное — то, что психоаналитики считают узловым пунктом инфантильных желаний и ядром неврозов.

Таким образом, разнообразие явлений табу, послужившее поводом к различным попыткам классификации, о которых говорилось выше, сливается для нас в единое целое: основой табу является запрещенное действие, к которому существует большая склонность в бессознательном.

Мы знаем, не понимая того, что человек, совершающий запрещенное, преступающий табу, сам становится табу. Но как нам соотнести этот факт с другими — что табу связано не только с людьми, совершившими запрещенное, но и с людьми, находящимися в особых состояниях, с самими этими состояниями и с вещами, не относящимися к человеку? Что это за опасное свойство, остающееся неизменным при всех этих различных условиях? Только одно — способность растревожить в человеке амбивалентность и ввести его в *искушение* преступить запрет.

Человек, преступивший табу, сам становится табу, потому что обладает опасным свойством вводить других в искушение последовать его примеру. Он пробуждает зависть: почему ему должно быть позволено то, что запрещено другим? То есть он действительно *заразен*, поскольку всякий пример заражает желанием подражать; поэтому необходимо избегать и его самого.

Но человеку и не надо нарушать табу, чтобы самому навсегда или временно стать табу, если он находится в состоянии, способном пробуждать запретные желания у других, вызывать в них амбивалентный конфликт. Большинство исключительных положений и исключительных состояний имен-

но такого рода и обладают этой опасной силой. Король или вождь пробуждает зависть своими привилегиями; быть может, каждому хочется быть королем. Мертвец, новорожденный, женщины в своем болезненном состоянии привлекают особой беспомощностью; только что ставший половозрелым индивид — новыми наслаждениями, которые он обещает. Поэтому все эти лица и все эти состояния составляют табу, ибо нельзя поддаваться искушению.

Теперь мы также понимаем, почему силы маны различных людей уменьшают одна другую, частично друг друга уничтожают. Табу короля слишком сильно для его подданного, потому что социальное различие между ними чересчур велико. Но министр может стать между ними безвредным посредником. В переводе с языка табу на психологию обычного человека это значит: подданный, который боится огромного искушения, которое представляет для него соприкосновение с королем, может вынести общение с чиновником, которому ему незачем особо завидовать и положение которого ему самому кажется достижимым. Министр же может умерить свою зависть к королю, принимая во внимание власть, которая предоставлена ему самому. Таким образом, менее значительные различия вводящей в искушение волшебной силы вызывают меньше страха, чем различия особо большие.

Ясно также, почему нарушение определенных запретов табу представляет опасность и почему все члены общества должны наказать за это нарушение или искупить его, чтобы не пострадать самим. Эта опасность действительно существует, когда мы заменяем сознательные побуждения бессознательными желаниями. Она заключается в возможности подражания, которое привело бы к распаду общества. Если бы другие не наказывали за преступление, то они должны были бы открыть в самих себе то же желание, что и у преступников.

Нечего удивляться, что прикосновение при запрете табу играет ту же роль, что и при *délire de toucher*, хотя тайный смысл запрета при табу не может быть столь специфичным, как при неврозе. Прикосновение обозначает начало всякого обладания, всякой попытки подчинить себе человека или предмет.

Заразительную силу, присущую табу, мы объяснили его способностью вводить в искушение, побуждать к подража-

нию. С этим как будто не согласуется то, что способность табу к заражению выражается прежде всего в том, что оно переносится на предметы, которые в результате сами становятся носителями табу.

Эта способность табу к перенесению отражает доказанную при неврозах склонность бессознательного влечения смещаться ассоциативным путем на все новые объекты. Тем самым мы указываем на то, что опасной волшебной силе *«маны»* соответствуют две более реальные способности: способность напоминать человеку о его запретных желаниях и на первый взгляд более значительная способность побуждать его к нарушению запрета, служащая этим желаниям. Обе способности сливаются, однако, в одну, если предположить: было бы в духе примитивной душевной жизни, если бы пробуждение воспоминания о запретном действии было связано с пробуждением тенденции к его выполнению. В таком случае воспоминание и искушение опять совпадают. Нужно также согласиться с тем, что если пример человека, нарушившего запрет, соблазняет другого к такому же поступку, то неподчинение запрету распространилось, как зараза, подобно тому, как табу переносится с человека на предмет и с одного предмета на другой.

Если нарушение табу может быть исправлено покаянием или искуплением, означающим в сущности *отказ* от какого-либо блага или свободы, то этим доказывается, что выполнение предписаний табу само было отказом от чего-то, чего очень хотелось. Неисполнение одного отказа заменяется отказом в другом месте. В отношении церемониала табу мы сделали бы отсюда вывод, что раскаяние является чем-то более первичным, чем очищение.

Подытожим, к какому пониманию табу мы пришли в результате уподобления его навязчивому запрету невротика: табу есть древний запрет, навязанный извне (авторитетом) и направленный против сильнейших вожделений людей. Желание нарушить его сохраняется в их бессознательном; люди, соблюдающие табу, испытывают амбивалентное отношение к тому, что подлежит табу. Приписываемая табу чудодейственная сила сводится к способности вводить людей в искушение; она ведет себя как заразная болезнь, ибо пример заразителен, а запретное вожделение смещается в бессознательном на другое. Искупление за нарушение табу посредством отказа доказывает, что в основе соблюдения табу лежит отказ.

3

Теперь нам хотелось бы знать, какую ценность могло бы иметь уподобление нами табу неврозу навязчивости и понимание табу, предложенное на основе такого сравнения. Оно ценно только в том случае, если наше понимание имеет преимущества, которых не будет в противном случае, то есть если оно ведет к лучшему пониманию табу, чем то, которое доступно нам без него. Пожалуй, мы можем утверждать, что уже привели доказательства выгоды такого уподобления; но мы должны попытаться усилить их, продолжив объяснения обычаев и запретов табу в деталях.

Но нам открыт и другой путь. Мы можем исследовать, нельзя ли непосредственно на феномене табу доказать часть предположений, которые мы перенесли с невроза на табу, или выводов, к которым мы при этом пришли. Нам необходимо только решить, что мы будем искать. Утверждение о возникновении табу, что оно происходит от древнего запрета, наложенного когда-то извне, разумеется, лишено доказательств. Попытаемся поэтому найти для табу подтверждение психологических условий, известных нам при неврозе навязчивости. Каким образом при неврозе мы узнаем об этих психологических моментах? Путем аналитического изучения симптомов, особенно навязчивых действий, защитных мер и навязчивых запретов. В них мы обнаружили самые верные признаки их происхождения из *амбивалентных* побуждений или тенденций, причем они либо соответствуют одновременно и определенному желанию, и желанию, противоположному ему, либо служат преимущественно одной из двух противоположных тенденций. Если бы нам теперь удалось доказать амбивалентность, существование противоположных тенденций в предписаниях табу или найти среди них те, что, подобно навязчивым действиям, выражают одновременно оба стремления, то психологическое сходство табу и невроза навязчивости в наиболее важных моментах было бы несомненным.

Как уже отмечалось, оба фундаментальных запрета табу недоступны нашему анализу из-за их принадлежности к тотемизму; другая часть положений табу имеет вторичное происхождение и не может быть использована в наших целях. Ибо у соответствующих народов табу стало общей формой

законодательства и служит социальным тенденциям, которые, несомненно, являются более молодыми, чем само табу, как, например, табу, налагаемые вождями или жрецами, чтобы защитить свою собственность и привилегии. И все же у нас остается большая группа предписаний, с которыми можно провести наше исследование; я выберу из нее табу, связанные *а) с врагами, б) с вождями, в) с мертвыми,* и заимствую материал, который потребуется рассмотреть, из замечательной подборки Дж. Г. Фрэзера в его огромном труде «The golden bough».

а) Обращение с врагами

Если мы были склонны приписывать диким и полудиким народам безудержную и безжалостную жестокость к своим врагам, то с большим интересом узнаем, что и у них убийство человека требует соблюдения ряда предписаний, которые относятся к обычаям табу. Эти предписания можно с легкостью разделить на четыре группы; они требуют: 1) примирения с убитым врагом, 2) ограничений, 3) покаяния, очищения убийцы и 4) совершения известных церемониальных действий. Насколько общими или насколько единичными являются такие обычаи табу у этих народов, — с одной стороны, нельзя с определенностью установить вследствие неполноты наших сведений, а с другой стороны, для нашего интереса к подобным событиям это не имеет никакого значения. Тем не менее можно предположить, что речь идет о широко распространенных обычаях, а не об отдельных причудах.

Обычаи *примирения* на острове Тимор после того, как победоносный военный отряд возвращается домой с отрезанными головами побежденных врагов, особенно значимы потому, что, кроме того, предводитель экспедиции подвергается суровым ограничениям. При торжественном вступлении победителей приносятся жертвы, чтобы примирить души врагов; «в противном случае победителей ожидает несчастье. Устраивается танец, и при этом поется песня, в которой оплакивается поверженный враг и вымаливается его прощение: “Не гневайся на нас за то, что здесь у нас с собой твоя голова; если бы счастье нам не улыбнулось, то наши головы висели бы сейчас в твоей деревне. Мы принесли тебе жертву, дабы умилостивить тебя. Теперь твой дух может быть удовлетворен и оставить нас в покое. Почему ты был нашим врагом? Не лучше

ли нам было бы оставаться друзьями? Тогда не пролилась бы твоя кровь и не отрезали бы твою голову"».

Нечто подобное встречается у палу на Целебесе; галласы [Восточная Африка], прежде чем вернуться в родную деревню, приносят жертву духам врагов.

Другие народы нашли средство превращать своих прежних врагов после их смерти в друзей, стражей и защитников. Оно состоит в нежном обращении с отрезанными головами, как этим хвалятся некоторые дикие племена на Борнео. Если даяки из Саравака приносят из военного похода домой голову, то в течение месяца с ней обращаются с самой изысканной любезностью и называют ее самыми нежными именами, какие только имеются в их языке. Ей засовывают в рот лучшие куски пищи, лакомства и сигары. Ее постоянно упрашивают ненавидеть своих прежних друзей и даровать свою любовь новым хозяевам, так как теперь она стала своей. Было бы большим заблуждением приписывать подобному обращению, кажущемуся нам омерзительным, некоторую долю глумления.

У многих диких племен Северной Америки наблюдателям бросился в глаза траур по убитому и скальпированному врагу. Если чоктау убивал врага, то для него наступал месячный траур, во время которого он подвергался тяжелым ограничениям. Точно так же скорбели индейцы дакота. Если осаги — замечает один авторитетный исследователь — оплакивали своих собственных мертвых, то они скорбели затем и по врагу, как если бы он был их другом.

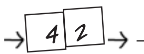
Прежде чем остановиться на других классах обычаев табу, связанных с обращением с врагами, мы должны высказаться по поводу напрашивающегося возражения. Мотивировка этих предписаний примирения, — возразят нам вместе с Фрэзером и другими исследователями, — довольно проста и не имеет ничего общего с «амбивалентностью». Эти народы находятся во власти суеверного страха перед духом убитых, — страха, который не был чужд также классической древности и был выведен на сцену великим британским драматургом в галлюцинациях Макбет и Ричарда III. Из этого суеверия последовательно выводятся все предписания примирения, равно как и обсуждаемые позднее ограничения и искупления. В пользу такого понимания свидетельствуют и объединенные в четвертой группе церемонии, не допускающие другого истолкования, кроме старания прогнать духов уби-

тых, преследующих убийц[1]. Ведь дикари непосредственно сознаются в своем страхе перед духами убитых врагов и сами объясняют им обсуждаемые обычаи табу.

Это возражение действительно напрашивается, и если бы его точно так же было достаточно, то мы могли бы сберечь свои усилия и не пытаться дать свое объяснение. Полемику с ним мы отложим на потом и противопоставим ему лишь точку зрения, вытекающую из предпосылок предыдущих рассуждений о табу. Из всех этих предписаний мы делаем вывод, что в поведении по отношению к врагам проявляются и другие, а не только враждебные импульсы. Мы усматриваем в них выражения раскаяния, уважения врага, угрызений совести из-за того, что его лишили жизни. У нас складывается впечатление, будто и среди этих дикарей жива заповедь: не убий — которую задолго до всякого законодательства, полученного из рук Бога, нельзя безнаказанно нарушать.

Вернемся теперь к другим классам предписаний табу. *Ограничения* торжествующего убийцы встречаются необычайно часто и чаще всего носят строгий характер. На Тиморе предводитель экспедиции не может сразу вернуться в свой дом. Для него сооружается особая хижина, в которой он проводит два месяца, выполняя различные предписания очищения. В это время он не может видеть свою жену, а также сам питаться, другой человек должен класть ему пищу в рот. У некоторых племен дайяков воины, возвращающиеся из удачного похода, несколько дней должны жить уединенно и воздерживаться от определенных блюд; им также нельзя прикасаться к еде и к женам. На Логеа, острове возле Новой Гвинеи, мужчины, убившие врагов или принимавшие участие в этом, на неделю запираются в своих домах. Они избегают всякого общения со своими женами и своими друзьями, не прикасаются руками к пище и питаются только растительной пищей, которая готовится для них в особых сосудах. В качестве причины этого последнего ограничения указывается на то, что им нельзя чувствовать запаха крови убитых; в противном случае они заболеют и умрут. У племени тоарипи или мотумото на Новой Гвинее мужчина, убивший кого-то другого, не смеет приближаться к жене и прикасаться пальцами к еде. Его кор-

[1] Эти церемонии состоят в ударах оружием по щиту, крике, грохоте, создании шума с помощью инструментов и т. д.



мят другие люди особой пищей. Так продолжается до ближайшего новолуния.

Я не буду полностью приводить сообщенные Фрэзером случаи ограничений торжествующего убийцы и укажу разве что такие примеры, в которых особенно бросается в глаза характер табу или же ограничение встречается вместе с искуплением, очищением и церемониалом.

«У монумбо в Германской Новой Гвинее каждый, кто убил в бою врага, становится "нечистым"», для чего используется то же слово, которое находит применение в отношении женщин во время менструации или после родов. «В течение долгого времени он не вправе оставлять лагерь мужчин, при этом жители его деревни собираются вокруг него и отмечают его победу песнями и танцами. Он не смеет ни к кому прикасаться, даже к собственной жене и своим детям; если бы он это сделал, то они покрылись бы язвами. Затем он становится чистым благодаря омовению» и другому церемониалу.

«В племени натчес в Северной Америке молодых воинов, снявших первый скальп, в течение шести месяцев принуждали к известным лишениям. Им нельзя было спать со своими женами и есть мясо, они получали в пищу лишь рыбу и маисовый пудинг… Когда чоктау убивал и скальпировал врага, у него наступал месячный траур, во время которого он не смел расчесывать свои волосы. Если у него чесалась голова, то он не мог почесать ее рукой, а пользовался для этого небольшой палочкой…»

«Когда индеец пима убивал апача, он должен был подвергнуться суровым церемониям очищения и искупления. Во время шестнадцатидневного поста он не смел прикасаться к мясу и соли, смотреть на горящий огонь и разговаривать с кем-либо из людей. Он жил один в лесу, пользуясь услугами пожилой женщины, приносившей ему скудную пищу, часто купался в ближайшей реке и — в знак траура — носил на голове комок глины. Затем на семнадцатый день происходила публичная церемония торжественного очищения воина и его оружия. Так как индейцы пима относились к табу убийцы гораздо серьезней, чем их враги, и не откладывали искупление и очищение, как те, до окончания похода, их боеспособность очень страдала от их нравственной строгости или, если хотите, от благочестия. Несмотря на их необычайную храб-

рость, они оказались для американцев не лучшими союзниками в их битвах с апачами».

Какими бы интересными ни были подробности и вариации церемоний искупления и очищения после убийства врага для более глубокого исследования, я все же прерываю их сообщение, поскольку они не могут открыть нам новых воззрений. Пожалуй, я еще укажу, что временная или постоянная изоляция профессионального палача, сохранившаяся и до нашего времени, относится к этому же контексту. Положение «палача»[1] в средневековом обществе действительно дает хорошее представление о «табу» дикарей.

В возможном объяснении всех этих предписаний примирения, ограничения, искупления и очищения друг с другом комбинируются два принципа. Распространение табу с мертвого человека на все, что с ним соприкасалось, и страх перед духом убитого. Каким образом можно скомбинировать два этих момента для объяснения церемониала, следует ли их понимать как одинаковые по значению, не является ли один из них первичным, а другой вторичным и какой именно — об этом не говорится, да и на самом деле нелегко это выяснить. В противоположность этому мы подчеркиваем единство нашего понимания, когда все эти предписания мы выводим из амбивалентности чувств по отношению к врагу.

б) Табу властителей

Поведение примитивных народов по отношению к своим вождям, королям, жрецам управляется двумя основными принципами, которые, по-видимому, скорее дополняют друг друга, нежели друг другу противоречат. Их нужно оберегаться и их нужно оберегать[2]. И то и другое совершается посредством бесчисленного множества предписаний табу. Нам уже стало известно, почему нужно оберегаться властителей — потому что они являются носителями той таинственной и опасной магической силы, которая, подобно электрическому заряду, передается через прикосновение и несет смерть и погибель каждому, кто сам не защищен аналогичным зарядом. Поэтому избегают всякого опосредованного и непосредствен-

[1] В немецком языке палач обозначается словом «Freimann», в буквальном переводе — «вольный человек». — *Примечание переводчика.*

[2] *«He must not only be guarded, be must also be guarded against»*. «Его нужно не только оберегать, но и оберегаться».

ного соприкосновения с опасной святыней, а там, где этого избежать нельзя, был найден церемониал, чтобы отвратить опасные последствия. Нубийцы в Восточной Африке, например, полагают, «что они умрут, если войдут в дом жреца-короля, но что они избегнут этой опасности, если при входе обнажат левое плечо и подвигнут короля прикоснуться к нему рукой». Итак, случается удивительное: прикосновение короля становится целебным и защитным средством против опасностей, которые проистекают из прикосновения к королю, но здесь речь, пожалуй, идет о целебной силе преднамеренного прикосновения, происходящего от короля, в противоположность опасности того, что к нему прикоснутся, о противоположности между пассивностью и активностью по отношению к королю.

Если речь идет о целебном воздействии прикосновения, то нам незачем искать примеры у дикарей. Короли Англии в не такие далекие от нас времена оказывали такое же воздействие на больных золотухой, носившее поэтому название: *«The King's Evil»*[1]. Королева Елизавета точно так же не отказывалась от этой части своих королевских прерогатив, как и кто-либо другой из ее последующих наследников. Говорят, что в 1633 году Карл I одним махом излечил сотню больных. Во времена царствования его распутного сына Карла II, после победы над великой английской революцией, исцеление королем золотухи достигло своего высшего расцвета.

За время своего правления этот король прикоснулся к ста тысячам золотушных больных. В таких случаях наплыв жаждущих исцеления обычно был настолько велик, что однажды шестеро или семеро из них вместо исцеления нашли смерть, оказавшись раздавленными в толпе. Скептичный Вильгельм III Оранский, став королем Англии после изгнания Стюартов, отказался от чародейства; единственный раз, когда он снизошел до такого прикосновения, он это сделал со словами: «Дай вам Бог лучшего здоровья и больше разума».

Свидетельством страшного действия прикосновения, при котором, хотя и не преднамеренно, человек проявляет активность *по отношению к* королю или тому, что ему принадлежит, может служить следующее сообщение. «Вождь высокого ранга и большой святости на Новой Зеландии однажды

[1] Зло короля (англ.). — *Примечание переводчика.*

оставил на дороге остатки своего обеда. Тут подошел раб, молодой, крепкий, голодный парень, увидел оставленное и принялся это есть. Едва он закончил еду, как пришедший в ужас свидетель этого ему сказал, что это была трапеза вождя, и тот совершил преступление». Он был крепким, отважным воином, но, как только услышал это сообщение, упал, с ним случились ужасные судороги, и к вечеру следующего дня он умер. «Женщина маори поела неких плодов, а затем узнала, что они росли в месте, на которое наложено табу. Она воскликнула, что дух вождя, которого она таким образом оскорбила, несомненно, ее убьет. Это случилось в полдень, а к двенадцати часам следующего дня она была мертва». «Огниво одного вождя маори однажды сгубило несколько человек. Вождь его потерял, другие нашли и пользовались им, чтобы разжигать свои трубки. Узнав, кому принадлежало огниво, они умерли от страха».

Не стоит удивляться, что стала ощутимой потребность изолировать от других столь опасных персон, как вожди и жрецы, соорудить вокруг них стену, за которой они оказались бы недоступными для других. Возможно, мы начинаем понимать, что эта стена, воздвигнутая первоначально из предписаний табу, еще и теперь существует в форме придворного церемониала.

Но, наверное, бульшую часть этого табу властителей нельзя сводить к потребности защиты *от* них. Другая позиция в обращении с привилегированными особами, потребность защищать их самих от грозящих им опасностей, самым явным образом оказалась задействованной в создании табу и вместе с тем в возникновении придворного этикета.

Необходимость защищать короля от всевозможных опасностей объясняется его огромным значением для радостей и горестей его подданных. Строго говоря, именно его персона управляет ходом событий в мире; «его народ не только должен быть ему благодарен за дождь и сияние солнца, под которым произрастают плоды земли, но и за ветер, пригоняющий корабли к берегу, и за твердую почву, по которой ступают люди».

Эти короли дикарей всемогущи и наделены способностью осчастливливать, которая присуща только богам и в существовании которой на более поздних ступенях цивилизации их льстиво уверяют только самые раболепствующие из придворных.

Кажется явным противоречием, что лица, обладающие такой полнотой власти, сами нуждаются в величайшей заботливости, чтобы уберечься от грозящих опасностей, но это не единственное противоречие, проявляющееся в обращении с королевскими особами у дикарей. Эти народы считают также необходимым присматривать за своими королями, чтобы те правильно употребляли свои силы; они отнюдь не уверены в их добрых намерениях или в их добросовестности. К мотивировке предписаний табу для короля примешивается черта недоверия. «Идея, что доисторическое королевство основано на деспотизме, — говорит Фрэзер, — вследствие которого народ существует только для своего властителя, совершенно не применима к монархиям, которые мы здесь имеем в виду. Напротив, в них властитель живет только для своих подданных; его жизнь имеет значение лишь до тех пор, пока он выполняет обязанности, отвечающие его положению, управляя ходом событий в природе на благо своего народа. Как только он начинает сдавать или перестает это делать, заботливость, преданность, религиозное почитание, предметом которых он был дотоле в самой обильной мере, обращаются в ненависть и презрение. Он с позором изгоняется и может быть рад, если спас жизнь. С ним может случиться так, что сегодня его еще почитают, как бога, а завтра убьют, как преступника. Но у нас нет права осуждать это изменчивое поведение его народа как непостоянство или противоречие; напротив, народ остается совершенно последовательным. Если, как они думают, их король — это их бог, то он должен также проявлять себя их защитником; и если он не хочет их защищать, то пусть уступит место другому, более готовому им служить. Но пока он соответствует их ожиданиям, их забота о нем не знает границ, и они вынуждают его относиться к самому себе столь же заботливо. Такой король живет, словно замурованный в систему церемониала и этикета, опутанный сетью обычаев и запретов, цель которых отнюдь не состоит в том, чтобы возвысить его достоинство, и еще менее в том, чтобы улучшить его самочувствие; единственное, к чему они стремятся, — это удержать его от шагов, которые могут нарушить гармонию природы и тем самым одновременно погубить его самого, его народ и все мироздание. Эти предписания, совершенно далекие от того, чтобы служить его благополучию, вмешиваются в каждый из его поступков, лишают его свободы и делают его

жизнь, которую они якобы хотят обезопасить, тягостной и мучительной».

Одним из самых ярких примеров того, как сковывают и парализуют священного властителя с помощью церемониала табу, по-видимому, является образ жизни японского микадо в прошлых столетиях. В одном описании, которому теперь уже свыше двухсот лет, сообщается: «Микадо считает, что прикоснуться ногами к земле не соответствует его достоинству и святости; если он хочет куда-нибудь пойти, то его должны нести на плечах мужчины. Но еще меньше ему пристало выставлять свою святую персону на открытый воздух, и солнце не удостаивается чести сиять над его головой. Всем частям его тела приписывается такая святость, что ни волосы на его голове, ни его бороду нельзя остричь, а его ногти — срезать. Но чтобы он не был очень запущенным, его моют по ночам, когда он спит; утверждают: то, что в таком состоянии берут с его тела, можно понимать только как украденное, а подобная кража не причиняет ущерб его достоинству и святости. В еще более ранние времена он должен был каждое утро в течение нескольких часов сидеть на троне с императорской короной на голове, но он должен был сидеть, как статуя, не двигая руками, ногами, головой или глазами; только так, считалось, он может сможет сохранить мир и спокойствие в государстве. Если бы, к несчастью, он повернулся в ту или другую сторону или в течение какого-то времени направил свой взгляд на часть государства, то разразились бы война, голод, пожар, чума или грянула бы иная большая беда, которая опустошит страну».

Некоторые табу, которым подчинены короли у варваров, живо напоминают ограничения, налагаемые на убийц. В Шарк Пойнте возле Кап Падрон в Нижней Гвинее (Западная Африка) «один в лесу живет король-жрец, кукулу. Он не смеет прикасаться к женщине, покидать также свой дом, более того, вставать со своего стула, на котором должен спать сидя. Если он ляжет, то стихнет ветер и окажется нарушенным мореплавание. Его функция состоит в том, чтобы сдерживать бури и вообще заботиться о равномерно здоровом состоянии атмосферы». Чем могущественнее король у лоанго, говорит Бастиан, тем больше табу он должен соблюдать. Также и престолонаследник скован ими с самого детства, а пока он растет, их скапливается вокруг него огромное множество; к моменту вступления на престол он ими совершенно удушен.

Место не позволяет, а наша задача не требует того, чтобы мы продолжали вдаваться в описание табу, связанные с саном короля или жреца. Укажем еще, что главную роль среди них играют ограничения свободы движения и диета. Но какое консервативное воздействие на древние обычаи оказывает связь с этими привилегированными особами, можно убедиться на двух примерах церемониала табу, взятых у цивилизованных народов, то есть народов, находящихся на гораздо более высоких ступенях развития культуры.

Flamen Dialis, главный жрец Юпитера в древнем Риме, должен был соблюдать необыкновенно большое число запретов табу. Ему «не позволялось ездить верхом, видеть лошадей, вооруженных людей, носить кольцо, которое не было разломано, завязывать узлом свое одеяние; ...прикасаться к пшеничной муке и закваске, даже называть по имени козу, собаку, сырое мясо, бобы и плющ; ...волосы ему мог стричь только свободный человек бронзовым ножом, его волосы и срезанные ногти должны были быть зарыты под деревом, приносящим счастье; ... он не смел прикасаться к мертвецу; ...стоять с непокрытой головой под открытым небом» и т. п. Его жена, Flaminica, соблюдала, кроме того, свои собственные запреты: на лестницах определенного вида она не смела подниматься выше трех ступенек, в известные праздничные дни причесывать волосы; кожу для ее обуви можно было брать только от заколотого животного или животного, принесенного в жертву, но не от умершего естественной смертью; когда она слышала гром, то оставалась нечистой до тех пор, пока не приносила искупительной жертвы.

Древние короли Ирландии подчинялись целому ряду чрезвычайно странных ограничений, от соблюдения которых ожидали всяких благ для страны, а от их нарушения — всевозможных несчастий. Полный список этих табу приведен в *«Book of Rights»*, самые старые рукописные экземпляры которых датируются 1390 и 1418 годами. Запреты чрезвычайно детализированы, касаются тех или иных видов деятельности в определенных местах и в определенные времена; в таком-то городе король не должен пребывать в определенные дни недели, такую-то реку он не должен переходить в указанный час, на такой-то равнине не должен располагаться лагерем полных девять дней и т. п.

Строгость ограничений табу для королей-жрецов у многих диких народов имела одно исторически важное и для на-

шей точки зрения особенно интересное последствие. Сан жреца-короля перестал быть чем-то желанным; тот, кому предстояло им быть, прибегал к всевозможным средствам, чтобы этого избежать. Так, например, в Камбодже, где имеются король огня и король воды, часто приходится силой вынуждать наследников принять королевское звание. На острове Ниуэ, или Савидж, коралловом острове в Тихом океане, монархия действительно пришла к концу, потому что никто уже не хотел взять на себя ответственные и опасные обязанности. «В некоторых частях Западной Африки после смерти короля проводится тайное собрание, чтобы назначить преемника. Того, на кого падает выбор, хватают, связывают и содержат под стражей в доме фетишей до тех пор, пока он не заявляет о своей готовности принять корону. Иногда вероятный наследник престола находит средства и способы, чтобы избавиться от предназначаемых ему почестей; так, например, рассказывают про одного вождя племени, что он день и ночь не расставался с оружием, чтобы силой оказать сопротивление всякой попытке посадить его на престол». У негров Сьерра Леоне сопротивление принятию звания короля стало настолько сильным, что большинство племен было вынуждено делать своими королями чужеземцев.

Этими обстоятельствами Фрэзер объясняет тот факт, что в историческом развитии в конечном счете произошло разделение первоначальной жреческо-королевской власти на духовную и светскую власть. Задавленные бременем своей святости, короли стали неспособными осуществлять свою власть в реальных делах, и им пришлось передать ее менее значительным, но деятельным лицам, которые были готовы отказаться от почестей королевского звания. Из них потом выросли светские властители, тогда как практически утратившее теперь какое-либо значение духовное верховенство оставалось за прежними королями, подчинявшимися табу. Известно, насколько эта гипотеза находит подтверждение в истории древней Японии.

Если теперь мы рассмотрим картину отношений первобытных людей к своим властителям, то у нас пробуждается надежда, что нетрудно будет продвинуться от ее описания к ее психоаналитическому пониманию. Эти отношения имеют очень запутанную природу и не свободны от противоречий. Властителям предоставляются большие привилегии, которые прямо-

таки совпадают с запретами табу для других. Это привилегированные особы; они вправе делать именно то и наслаждаться именно тем, что всем остальным запрещает табу. Однако в противоположность этой свободе получается так, что они ограничены другими табу, которые не тяготят обычных индивидов. Здесь, стало быть, имеет место первая противоположность, почти противоречие, между большей степенью свободы и большей степенью ограничений для одних и тех же лиц. Им приписывают необычайные магические силы и потому боятся прикасаться к ним или к их собственности, но, с другой стороны, ждут от этих прикосновений самого благотворного результата. Это, по-видимому, второе особенно яркое противоречие; однако мы уже узнали, что оно только кажущееся. Целительное и защитное воздействие оказывает прикосновение, которое исходит от самого короля, имеющего благостное намерение; опасно же только прикосновение к королю или чему-либо королевскому, совершаемое обычным человеком, вероятно, из-за того, что оно может напоминать об агрессивных тенденциях. Другое, не так легко разрешимое противоречие выражается в том, что властителю люди приписывают такую большую власть над явлениями природы и вместе с тем считают себя обязанными с особой тщательностью охранять его от грозящих ему опасностей, как будто его собственная сила, способная на очень много, не в состоянии сделать и этого. Другое затруднение в этих отношениях возникает из-за того, что властителю не доверяют, что он захочет использовать свою огромную власть должным образом на благо подданных и для своей собственной защиты; то есть ему не доверяют и считают себя вправе за ним присматривать. Всем этим целям опеки над королем, защите его от опасностей и защите подданных от исходящей от него опасности, одновременно служат этикеты табу, которым подчинена жизнь короля.

Напрашивается мысль дать следующее объяснение сложных и противоречивых отношений первобытных людей к своим властителям: из суеверных и других мотивов в обращении к королям проявляются разнообразные тенденции, каждая из которых развивается до крайности, не принимая в расчет другие. Отсюда затем возникают противоречия, которые, впрочем, столь же мало шокируют интеллект дикарей, как и высоко цивилизованных людей, когда речь идет только об отношениях, касающихся религии или «лояльности».

В общем и целом все это верно, но психоаналитическая техника позволит глубже проникнуть в связь явлений и сказать нечто большее о природе этих разнообразных тенденций. Если мы подвергнем анализу описанное положение вещей, как если бы оно обнаружилось в картине симптомов невроза, то начнем прежде всего с избытка тревожной заботы, которая выдается за причину церемониала табу. Такое проявление чрезмерной нежности очень часто встречается при неврозе, особенно при неврозе навязчивости, который мы в первую очередь берем для сравнения. Ее происхождение нам стало вполне понятным. Она возникает повсюду, где помимо преобладающей нежности существует противоположный, но бессознательный поток враждебности, то есть имеет место типичный случай амбивалентного эмоционального отношения. Затем враждебность заглушается чрезмерным усилением нежности, которая выражается в виде тревожности и становится навязчивой, поскольку в противном случае ее было бы недостаточно для того, чтобы справиться со своей задачей — удержать в вытеснении бессознательный встречный поток. Каждому психоаналитику известно, с какой надежностью тревожная чрезмерная нежность позволяет решить эту задачу при самых невероятных условиях, например, в отношениях между матерью и ребенком или между любящими супругами. Если перенести это на обращение с привилегированными особами, то мы придем к пониманию того, что их почитанию, более того, их обоготворению в бессознательном противостоит интенсивное враждебное течение, что, стало быть, здесь, как мы и ожидали, имеет место ситуация амбивалентного эмоционального отношения. Недоверие, без которого, похоже, нельзя обойтись при объяснении табу, относящимся к королям, в таком случае было бы другим, более непосредственным выражением той же самой бессознательной враждебности. Более того, вследствие разнообразия конечных исходов такого конфликта у различных народов у нас не было бы недостатка в примерах, на которых нам было бы еще значительно проще доказать наличие подобной враждебности. «Дикие тиммы из Сьерра Леоне, — узнаем мы у Фрэзера, — сохранили за собой право избить выбранного ими короля в вечер накануне коронования и с такой основательностью пользуются этой конституционной привилегией, что порой несчастный властитель недолго переживает момент своего возведения на трон; по-

этому знатные люди этой народности сделали себе правилом избирать в короли определенного человека, к которому они питают злобу». Тем не менее и в этих ярких случаях враждебность не признается как таковая, а принимает вид церемониала.

Другая особенность в поведении первобытных людей по отношению к своим властителям пробуждает воспоминание о процессе, который, будучи повсеместно распространенным в неврозе, открыто проявляется в так называемом бреде преследования. Здесь чрезвычайно возрастает значение определенного лица, полнота его власти доходит до неимоверного, чтобы тем проще можно было возложить на него ответственность за все превратное, что происходит с больным. Собственно говоря, точно так же дикари поступают со своими королями, когда приписывают им власть над дождем и сиянием солнца, над ветром и бурей, а затем низвергают их или убивают, потому что природа не оправдала их надежд на хорошую охоту или богатый урожай. Образец, который параноик воспроизводит в бреде преследования, — это отношение ребенка к своему отцу. Подобного рода полноту власти сын в своем представлении обычно приписывает отцу, и оказывается, что недоверие к отцу тесно связано с его высокой оценкой. Когда параноик делает какого-либо человека, с которым его связывают жизненные отношения, своим «преследователем», то этим он возвышает его до тех, кто равен отцу, и ставит его в условия, позволяющие сделать его ответственным за все переживаемые несчастья. Таким образом, благодаря этой второй аналогии между дикарем и невротиком мы можем предположить, как много в отношении дикаря к своему властителю происходит из инфантильной установки ребенка к отцу.

Но наиболее прочную основу для нашего подхода, в соответствии с которым запреты табу сопоставляются с невротическими симптомами, мы находим в самом церемониале табу, значение которого для положения королевской власти уже обсуждалось выше. Этот церемониал отчетливо демонстрирует свой двоякий смысл и свое происхождение от амбивалентных тенденций, если предположить, что порождаемые им последствия задумывались изначально. Он не только отличает королей и возвышает их над всеми обычными смертными; он делает их жизнь мучительной и невыносимо обременительной и повергает их в кабалу, гораздо более тягостную,

чем у их подданных. Он представляется нам настоящим эквивалентом навязчивого действия невроза, в котором подавленное влечение и влечение, его подавляющее, сходятся в одновременном и общем удовлетворении. Навязчивое действие *внешне* предстает защитой от запретного действия; но мы сказали бы, что *в сущности* оно повторяет запретное. Выражения «внешне» и «в сущности» относятся здесь соответственно к сознательной и к бессознательной инстанциям душевной жизни. Точно так же и церемониал табу королей внешне выглядит как проявление наивысшего уважения к ним и их защиты, но, в сущности, представляет собой наказание за их возвышение, проявление мести ему со стороны подданных. Опыт, приобретенный Санчо Панса у Сервантеса в качестве губернатора на своем острове, очевидно, заставил его признать, что такое понимание придворного церемониала единственно соответствует истине. Вполне возможно, что нам удалось бы узнать и о других соответствиях, если бы смогли побудить современных королей и властителей высказаться по этому поводу.

Очень интересную, но выходящую за рамки этой работы проблему составляет вопрос: почему эмоциональная установка к властителям должна содержать столь большую долю бессознательной враждебности? Мы уже указывали на инфантильный отцовский комплекс; также добавим, что решающие разъяснения должно нам дать исследование предыстории королевской власти. В соответствии с эффектными, но, по его собственному признанию, не совсем убедительными рассуждениями Фрэзера первые короли были чужеземцами, которым после короткого периода владычества было уготовано быть принесенными в жертву во время торжественных праздников в качестве представителей божества. Последствие этого исторического развития королевской власти отразилось также и на мифах христианства.

в) Табу мертвых

Мы знаем, что мертвецы представляют собой могущественных властителей; возможно, мы с удивлением узнаем, что они рассматриваются как враги.

Табу мертвецов обнаруживает — если мы вправе остаться на почве сравнения с инфекцией — особую вирулентность у большинства примитивных народов. Это прежде всего вы-

ражается в тех последствиях, которые влечет за собой прикосновение к мертвецу, и в поведении тех, кто оплакивает мертвеца. У маори каждый, кто прикасался к трупу или участвовал в погребении, становился в высшей степени нечистым и почти полностью отделен от какого-либо общения с другими людьми, его, так сказать, бойкотировали. Он не мог входить ни в один дом, приблизиться к человеку или предмету, не заразив их такими же свойствами. Более того, он не смел прикасаться руками к пище, а они из-за своей нечистоты становились для него прямо-таки непригодными. Ему ставили пищу на землю, и ему не оставалось ничего другого, как захватывать ее губами и зубами, насколько это было возможно, в то время как свои руки он держал за спиной. Иногда позволяли его кормить другому человеку, делавшему это вытянутой рукой, тщательно стараясь не прикасаться к несчастному, но тогда и сам этот помощник подвергался ограничениям, которые были ненамного менее тягостными, чем его собственные. Пожалуй, в каждой деревне имелся полностью опустившийся, отвергнутый обществом индивид, живший самым убогим образом на скудные подаяния. Только этому существу разрешалось приблизиться на расстояние вытянутой руки к тому, кто выполнил последний долг перед умершим. Но когда затем время изоляции истекало и человек, становившийся нечистым благодаря мертвецу, мог снова смешаться со своими товарищами, вся посуда, которой он пользовался в течение опасного времени, разбивалась, а вся одежда, в которую он был одет, выбрасывалась.

Обычаи табу после телесного прикосновения к мертвецам одинаковы во всей Полинезии, Меланезии и в части Африки; самую неизменную их часть составляет запрет прикасаться к пище и вытекающая из него необходимость, чтобы кормили другие. Примечательно, что в Полинезии или, возможно, только на Гавайях таким же ограничениям подвергались жрецы-короли при исполнении священных обрядов. При табу мертвецов на островах Тонга очень отчетливо проявляются градация и постепенное упразднение запретов благодаря собственной силе табу. Тот, кто прикоснулся к мертвому телу вождя, в течение десяти месяцев был нечистым; если же он сам был вождем, то только три, четыре или пять месяцев в зависимости от ранга умершего; если же речь шла о трупе обожествленного верховного вождя, то даже самые большие

вожди на протяжении десяти месяцев становились табу. Дикари настолько глубоко верят в то, что каждый, кто нарушил такие предписания табу, должен тяжело заболеть и умереть, что, по мнению одного наблюдателя, они еще никогда не отваживались на попытку убедиться в обратном.

По существу однородны, но для наших целей более интересны ограничения табу тех лиц, соприкосновение которых с мертвыми нужно понимать в переносном смысле, — скорбящих родственников, вдовцов и вдов. Если в ранее упомянутых предписаниях мы видим только типичное выражение вирулентности и способности к распространению табу, то в предписаниях, о которых теперь предстоит рассказать, просвечивают мотивы табу, причем как мнимые, так и те, которые мы вправе считать глубинными, настоящими.

«У шусвапов в Британской Колумбии вдовы и вдовцы в период траура должны жить раздельно; им нельзя прикасаться руками ни к своему собственному телу, ни к своей голове; посуда, которой они пользуются, изымается из употребления для других... Ни один охотник не захочет приблизиться к хижине, в которой живут такие скорбящие, ибо это принесло бы ему несчастье; если бы на него упала тень скорбящего, то он неминуемо заболел бы. Скорбящие спят на терновниках... и окружают ими свое ложе». Эта последняя мера предназначена для того, чтобы не удерживать на расстоянии духа умершего. Пожалуй, еще очевидней сообщаемый про другие североамериканские племена обычай вдов какое-то время после смерти мужа носить похожую на панталоны одежду, сделанную из высохшей травы, чтобы сделаться недоступной для попыток духа приблизиться. Таким образом, нам становится ясно, что прикосновение «в переносном смысле» все же понимается как телесный контакт, поскольку дух умершего не отходит от своих родственников, не перестает «витать» вокруг них во время траура.

«У агутайнос, живущих на Палаване, одном из Филиппинских островов, вдова не смеет в течение первых семи или восьми дней после смерти мужа покидать хижину, разве только в ночное время, когда ей не нужно ждать встреч. Кто ее видит, навлекает на себя опасность мгновенно умереть, и поэтому она сама предупреждает о своем приближении, при каждом шаге ударяя деревянным посохом по деревьям; но эти деревья засыхают». В чем может заключаться опасность,

исходящая от такой вдовы, нам станет понятно благодаря другому наблюдению. «В области Мекео Британской Новой Гвинеи вдовец лишается всех гражданских прав и некоторое время живет, как отверженный... Он не смеет возделывать сад, открыто показываться на публике, приходить в деревню и ходить по улице. Он бродит, как дикий зверь, в высокой траве или кустарнике и должен спрятаться в зарослях, увидев, что кто-нибудь, но особенно женщина, приближается». Этот последний намек позволяет нам легко свести опасность, исходящую от вдовца или вдовы, к угрозе *искушения*. Муж, потерявший свою жену, должен избегать желания найти ей замену; вдова должна бороться с тем же самым желанием и, кроме того, как никому не принадлежащая, она может будить чувственность других мужчин. Всякое такое замещающее удовлетворение противоречит смыслу траура; оно прогневило бы духа.

Одним из самых странных, но и самых поучительных обычаев табу, связанных с трауром, у первобытных людей является запрет произносить *имя* умершего. Оно чрезвычайно распространено, осуществлялось разным способом и имело значительные последствия.

Помимо австралийцев и полинезийцев, которые обычно демонстрируют нам обычаи табу сохранившимися в лучшем виде, этот запрет встречается «у очень отдаленных и чуждых друг другу народов, таких, как самоеды в Сибири, тода в Южной Индии, монголы Татарии и туареги в Сахаре, айно в Японии и акаба и нанди в Центральной Африке, тингуаны на Филиппинах и жители Никобарских островов, Мадагаскара и Борнео». У некоторых из этих народов запрет и вытекающие из него следствия относятся только к периоду траура, у других они остаются постоянными, но все-таки во всех случаях с отдалением от даты смерти они, похоже, ослабевают.

Как правило, запрет произносить имя умершего соблюдается очень строго. Так, например, у некоторых южноамериканских племен считается самым тяжелым оскорблением оставшихся в живых, если в их присутствии произнести имя умершего родственника, а полагающееся за это наказание не меньшее, чем наказание за убийство. Почему произнесение имени должно так пугать, догадаться вначале непросто, однако связанные с этим опасности привели к созданию целого ряда паллиативных мер, которые интересны и важны во мно-

гих отношениях. Так, масаи в Африке нашли выход в том, что меняют имя умершего сразу после его смерти; его без боязни можно называть новым именем, в то время как все запреты остаются связанными с прежним именем. При этом, похоже, предполагается, что дух его новое имя не знает и никогда не узнает. Австралийские племена на Аделейде и в Инкаунтер-Бей настолько последовательны в своих мерах предосторожности, что после чьей-нибудь смерти все люди, которых звали так же, как и умершего, или очень похоже, меняют свои имена. Иногда в продолжение этой идеи после случая смерти меняют имена всех родственников умершего независимо от того, насколько они созвучны, например, у некоторых племен в Виктории и Северо-Западной Америке. Более того, у гвайкурус в Парагвае по такому же печальному поводу вождь обычно давал всем членам племени новые имена, которые они в дальнейшем помнили так, словно носили их с давних пор.

Далее, если имя умершего совпадало с обозначением животного, предмета и т. д., то некоторым из упомянутых народностей казалось необходимым дать новое название этим животным или предметам, чтобы при употреблении этого слова не вспоминать об умершем. Это, должно быть, послужило причиной никогда не прекращающегося изменения словарного состава языка, которое доставляло довольно много трудностей миссионерам, особенно там, где запрет произносить имена был постоянным. За семь лет, проведенных миссионером Добрицхофером у абинопов в Парагвае, название ягуара менялось три раза, и такая же участь постигла слова, обозначающие крокодила, терновник и забой скота. Однако боязнь произнести имя, принадлежавшее умершему, распространяется также в том направлении, что люди избегают упоминания всего, в чем этот умерший играл некую роль, и важным следствием этого процесса подавления является то, что у этих народностей нет традиции, нет исторических воспоминаний, и исследование их прошлой истории наталкивается на величайшие трудности. Но у целого ряда этих первобытных народов укоренились компенсирующие обычаи, чтобы по истечении долгого времени траура снова воскресить имена покойников, даваемые их детям, которых расценивают как возрождение мертвых.

Странное впечатление от этого табу имени станет слабее, если мы вспомним о том, что для дикарей имя является значи-

тельной частью и важным достоянием личности, что они приписывают слову полноценное значение вещи. То же самое делают наши дети, которые поэтому никогда не довольствуются предположением о сходстве слов, не имеющем никакого значения, а последовательно делают вывод, что если два предмета обозначаются одинаково звучащими именами, то, стало быть, этим обозначается их принципиальное соответствие. Также и цивилизованный взрослый по некоторым особенностям своего поведения может еще догадаться, что он не так уж далек, как он думает, от того, чтобы придавать большое значение собственным именам и что его имя совершенно особым образом срослось с его персоной. Это соотносится с тем, когда в психоаналитической практике находится множество поводов указывать на значения имен в бессознательной мыслительной деятельности. Как и следовало ожидать, лица, страдающие неврозом навязчивости, в отношении имен ведут себя точно так же, как дикари. Они демонстрируют полную «чувствительность к комплексу»[1], когда произносят или слышат определенные слова и имена (равно как и другие невротики), и из их отношения к собственному имени проистекает огромное множество зачастую тяжелых торможений. Одна такая больная табу, которую я знал, избегала писать свое имя из страха, что оно может попасть кому-нибудь в руки, который тем самым стал был обладать частью ее личности. Стараясь изо всех сил сохранять верность, благодаря которой она должна была защититься от искушений своей фантазии, она создала себе заповедь «не отдавать ничего из того, что касалось ее персоны». К этому сперва относилось ее имя, а в дальнейшем развитии рукописный текст, и поэтому в конце концов она вообще перестала писать.

Поэтому мы уже не находим странным, когда имя мертвого расценивается дикарем как часть его персоны и делается предметом табу, касающегося покойного. Также и произнесение имени мертвого можно свести к соприкосновению с ним, и мы вправе обратиться к более обширной проблеме, почему это соприкосновение подвергается столь строгому табу.

Самое напрашивающееся объяснение указало бы на естественный ужас, вызываемый трупом и изменениями, которые

[1] Термин, который использовал Юнг в связи с своими экспериментами со словесными ассоциациями.

вскоре становятся очевидными. Наряду с этим в качестве побудительной причины всего, что относится к мертвым, следовало бы уделить место печали по поводу этих покойных. Сам по себе страх перед трупом, очевидно, не покрывает всех деталей предписаний табу, а печаль никак не может нам объяснить того, что упоминание о мертвом представляет собой для близких родственников покойника тяжелое оскорбление. Напротив, печаль предпочитает размышлять об умершем, вырабатывать воспоминания о нем и удерживать их в течение как можно более долгого времени. Особенности обычаев табу должны объясняться чем-то другим, а не печалью, чем-то, что явно преследует иные цели. Именно табу имен выдают нам этот пока еще неизвестный мотив, и если бы об этом не говорили обычаи, то мы узнали бы об этом из сообщений самих скорбящих дикарей.

То есть они не делают тайны из того, что *боятся* присутствия и возвращения духа умершего; они совершают множество церемоний, чтобы держать его на расстоянии, его прогнать[1]. Произнесение его имени кажется им заклинанием, за которым последует его появление[2]. Поэтому они последовательно делают все, чтобы избежать такого заклинания и воскрешения. Они переодеваются, чтобы дух их не узнал[3], или искажают его или собственное имя; они негодуют на бесцеремонного чужака, который произнесением его имени натравливает духа на его близких родственников. Невозможно не прийти к заключению, что они, по выражению Вундта, страдают страхом «перед душой, ставшей демоном».

Этим выводом мы подтвердили бы точку зрения Вундта, согласно которой сущность табу заключается в страхе перед демонами.

Предположение, на котором основывается эта теория, что дорогой член семьи с момента смерти становится демоном, от которого его близкие родственники должны ждать только враждебности и от злых намерений которого они должны всеми средствами защищаться, настолько странно, что вначале в него трудно поверить. Однако почти все авторитетные авторы единодушно приписывают первобытным людям это воззрение.

---

[1] В качестве примера такого признания у Фрэзера приводятся туареги Сахары.

[2] Возможно, здесь нужно добавить условие: пока еще существует что-то из его телесных останков.

[3] На Никобарских островах.

Вестермарк, который в своем труде «Происхождение и развитие моральных понятий», по моему мнению, слишком мало уделяет внимания табу, в разделе «Отношение к умершему» говорит напрямую: «В общем и целом имеющийся у меня фактический материал позволяет мне седлать вывод, что мертвые чаще рассматриваются как враги, а не как друзья[1], и что Джевонс и Грант Аллен заблуждаются, утверждая, что раньше считали, будто злонамеренность мертвых, как правило, направлена только против чужих, тогда как они отечески заботятся о жизни и самочувствии своих потомков и товарищей по клану».

Р. Кляйнпауль в своей впечатляющей книге (1898) использовал остатки древней веры в душу у цивилизованных народов для изображения отношений между живыми и мертвыми. По его мнению, это также достигает кульминации в убеждении, что мертвые кровожадно притягивают к себе живых. Мертвецы убивают; скелет, в виде которого *сегодня* изображается смерть, показывает, что сама смерть — это только мертвец. Живой чувствовал себя в безопасности от преследования мертвеца только тогда, когда проливал воду, которая их разделяла. Поэтому мертвых охотно хоронили на островах, перевозили на другой берег реки; именно отсюда произошли выражения «по эту сторону» и «по ту сторону». С течением времени злонамеренность мертвых стали ограничивать только той категорией, которой приписывали особое право на неприязнь: убитыми, которые в виде злых духов преследуют своих убийц, теми, кто умер в неудовлетворенной тоске, например, невестами. Но первоначально, — считает Кляйнпауль, — все мертвецы были вампирами, все питали злобу к живым и старались им навредить, лишить их жизни. В общем и целом именно мертвое тело привело к появлению понятия злого духа.

[1] В примечании и в продолжении текста приводится множество подтверждающих, зачастую весьма характерных свидетельств, например: маори полагали, «что самые близкие и любимые родственники после смерти изменяют свою сущность и даже становятся враждебно настроенными к своим прежним любимцам». Австралийские негры считают, что каждый умерший в течение долгого времени злонамерен; чем теснее родство, тем больше страх. Центральные эскимосы находятся под влиянием представления, что мертвые находят покой лишь по прошествии времени, а вначале их нужно бояться, как злокозненных духов, которые часто окружают деревню, чтобы распространять болезнь, смерть и другие несчастья.

Предположение, что самые любимые умершие после смерти превратились в демонов, по всей видимости, допускает дальнейшую постановку вопроса. Что подвигло первобытных людей приписать своим дорогим мертвым людям подобное изменение образа мыслей? Почему они их сделали демонами? Вестермарк полагает, что на этот вопрос ответить просто. «Поскольку смерть чаще всего считается наихудшим несчастьем, которое может постичь человека, думают, что покойники крайне недовольны своею судьбой. По мнению первобытных народов, человек умирает только в результате убийства, будь то насильственного, будь то совершенного при помощи колдовства, и уже поэтому душу считают мстительной и обидчивой; она якобы завидует живым и тоскует по обществу прежних родственников; поэтому вполне резонно, что она стремится умертвить их посредством болезней, чтобы с ними соединиться...»

«...Дальнейшее объяснение злобности, приписываемой душам, заключается в инстинктивной боязни их, боязни, которая в свою очередь является следствием страха смерти».

Изучение психоневротических расстройств указывает нам на более развернутое объяснение, которое включает в себя и данное Вестермарком.

Если жена лишилась своего мужа, дочь — своей матери, то нередко случается так, что ту, кто остался в живых, одолевают мучительные раздумья, которые мы называем «навязчивые упреки», по поводу того, не повинна ли она сама — по неосторожности или небрежности — в смерти любимого человека. Ни воспоминание о том, насколько добросовестно она ухаживала за больным, ни вещественное опровержение утверждаемой вины не могут положить конца мучениям, которые являются патологическим выражением печали и со временем постепенно стихают. Психоаналитическое исследование таких случаев познакомило нас со скрытыми движущими силами страдания. Мы узнали, что эти навязчивые упреки в известном смысле справедливы и только поэтому неуязвимы для опровержения и возражения. Дело не в том, что скорбящая действительно повинна в смерти или допустила небрежность, как это утверждает навязчивый упрек; но в ней все-таки что-то присутствовало, ею самой неосознаваемое желание, которое не было недовольно смертью и которое причинило бы эту смерть, будь это в его власти. На это бессознательное желание и реагирует теперь упрек в смерти любимого человека. Такая враждебность, скрывающаяся в бессоз-

нательном за нежной любовью, присутствует почти во всех случаях сильной привязанности чувства к определенному лицу и представляет собой классический случай, прототип амбивалентности эмоциональных побуждений у человека. Такая амбивалентность в большей или меньшей степени присуща человеку в его задатках; обычно она не так велика, чтобы привести к появлению описанных навязчивых упреков. Но если амбивалентность сильна от природы, то она проявится именно в отношении к самым любимым людям, там, где ее меньше всего можно было бы ожидать. Предрасположение к неврозу навязчивости, который мы так часто привлекали для сравнения в вопросе табу, мы для себя объясняем особенно высокой степенью такой первоначальной амбивалентности чувств.

Мы теперь знаем момент, который может нам объяснить мнимый демонизм недавно умерших душ и необходимость защищаться от их враждебности предписаниями табу. Если мы предположим, что эмоциональной жизни первобытных людей присуща такая же высокая степень амбивалентности, которую по результатам психоанализа мы приписываем больным неврозом навязчивости, то будет понятно, что после тяжелой потери становится неизбежной аналогичная реакция на скрытую в бессознательном враждебность, о которой у невротиков свидетельствовали навязчивые упреки. Однако эта враждебность, мучительно ощущаемая в бессознательном в виде удовлетворенностью смертью, у первобытного человека имеет другую судьбу; она отвергается, смещаясь на объект враждебности, на мертвеца. Этот процесс, часто встречающийся в душевной жизни как нормальных, так и больных людей, мы называем *проекцией*. Тот, кто остался в живых, отрицает, что у него когда-либо были враждебные побуждения против любимого умершего человека; но теперь их вынашивает душа покойного и она постарается проявить их в течение всего периода траура. Характер наказания и раскаяния, присущий этой эмоциональной реакции, несмотря на удавшуюся защиту посредством проекции, проявляется в том, что человек ощущает страх, подвергает себя лишениям и ограничениям, которые частично маскируются под видом защитных мер против враждебного демона. Таким образом, мы вновь обнаруживаем, что табу выросло на почве амбивалентной эмоциональной установки. Так же и табу мертвых проистекает из противоположности между сознательной болью и бессознательным удовлетворением, вызванным случаем смерти. При таком про-

исхождении злобы духов совершенно естественно, что как раз самые близкие и прежде самые любимые родственники покойного должны больше всего его опасаться.

Здесь так же предписания табу ведут себя противоречиво, как и невротические симптомы. С одной стороны, благодаря своему характеру ограничений они выражают печаль, но с другой стороны, весьма отчетливо выдают то, что хотят скрыть, — враждебное отношение к мертвому, которое теперь мотивировано как необходимая оборона. Известную часть запретов табу мы научились понимать как страх перед искушением. Мертвец беззащитен, это должно побуждать к удовлетворению на нем враждебных стремлений, и этому искушению нужно противопоставить запрет.

Но Вестермарк прав, когда не допускает у дикарей понимания разницы между теми, кто умер насильственной и естественной смертью. Для бессознательного мышления убитым является также и тот, кто умер естественной смертью; его убили дурные желания. Кто интересуется происхождением и значением сновидений о смерти любимых родственников (родителей, братьев и сестер), тот сможет установить полное соответствие в отношении к мертвым у сновидца, ребенка и дикаря, основанное на той же самой амбивалентности чувств[1].

До этого мы возражали против воззрения Вундта, усматривающего сущность табу в страхе перед демонами, и тем не менее мы только что согласились с объяснением, которое сводит табу мертвых к страху перед душой умершего, ставшего демоном. Это может показаться противоречием, но нам будет нетрудно его устранить. Хотя мы и допустили демонов, но не придавали им значения чего-то конечного и неразрешимого для психологии. Мы, так сказать, шли позади демонов, признав их проекциями враждебных чувств, которые те, кто остался в живых, питают к мертвым.

Согласно нашей хорошо обоснованной гипотезе, расщепленные — нежные и враждебные — чувства к покойному стремятся заявить о себе при утрате в виде печали и удовлетворения. Между этими двумя противоположностями должен возникнуть конфликт, и поскольку один из соперничающих партнеров, враждебность, полностью или большей частью бес-

[1] Ср. Фрейд, «Толкование сновидений» (1900*a*), *Studienausgabe*. Т. 2. С. 253 и далее.

сознателен, исход конфликта не может состоять в вычитании двух интенсивностей друг из друга с сознательным предпочтением того чувства, которого оказалось в избытке, подобно тому, как любимому человеку прощают нанесенную им обиду. Скорее, процесс совершается благодаря особому психическому механизму, который в психоанализе принято называть *проекцией*. Враждебность, о которой ничего не известно и впредь ничего не хочется знать, переносится из внутреннего восприятия во внешний мир, при этом она отнимается от самого себя и приписывается другим. Не мы, оставшиеся в живых, радуемся теперь тому, что избавились от умершего; нет, мы по нему горюем, но он странным образом превратился в злого демона, которому наше несчастье принесло бы удовлетворение, который стремится довести нас до смерти. Оставшиеся в живых должны теперь защищаться от этого злого врага; они избавлены от внутренней подавленности, но заменили ее притеснением извне.

Нельзя отрицать, что этот процесс проекции, делающий умерших злонамеренными врагами, находит опору в реальной враждебности, которая может напоминать о последних и за которую их действительно можно упрекнуть. То есть речь идет об их грубости, властолюбии, несправедливости и всем прочем, что составляет задний план даже самых нежных отношений между людьми. Но дело обстоит не так просто, чтобы сам по себе этот момент сделал для нас понятным сотворение демонов посредством проекции. Несомненно, провинности умерших в известной степени обосновывают враждебность тех, кто остался в живых, но они были бы недейственными, если бы последние сами не развивали этой враждебности, и, разумеется, момент смерти был бы самым неподходящим поводом для того, чтобы пробудить воспоминание об упреках, которые обоснованно можно было бы им предъявить. Мы не можем обойтись без бессознательной враждебности как постоянно действующего и главного побуждающего мотива. Это враждебное отношение к самым близким и самым дорогим родственникам при их жизни могло оставаться латентным, то есть не открываться сознанию ни прямо, ни косвенно посредством какого-либо замещающего образования. С кончиной одновременно любимых и ненавистных людей это уже было невозможным, конфликт обострился. Печаль, происходящая от усилившейся нежно-

сти, с одной стороны, стала более нетерпимой к латентной враждебности, с другой стороны, она не могла допустить, чтобы из последней получилось теперь чувство удовлетворения. Тем самым это привело к вытеснению бессознательной враждебности посредством проекции, к образованию того церемониала, в котором страх наказания находит свое выражение через демонов, а по истечении периода траура также и сам конфликт теряет свою остроту, а потому табу этих мертвых может ослабиться или предаться забвению.

4

Выяснив, таким образом, почву, на которой выросло чрезвычайно поучительное табу мертвых, мы хотим воспользоваться возможностью и добавить несколько замечаний, которые могут оказаться важными для понимания табу вообще.

Проекция на демонов бессознательной враждебности при табу мертвых представляет собой лишь отдельный пример из целого ряда процессов, которым нужно будет приписать огромное влияние на формообразование душевной жизни первобытного человека. В рассматриваемом случае проекция служит разрешению конфликта чувств; такое же применение она находит в большом количестве психических ситуаций, ведущих к неврозу. Но проекция не создана для защиты, она осуществляется также там, где нет конфликтов. Проекция вовне внутренних восприятий является примитивным механизмом, которому, например, подчинены восприятия нашими органами чувств, который, стало быть, при нормальных условиях принимает самое большое участие в формообразовании нашего внешнего мира. При пока еще не достаточно выясненных условиях внутренние восприятия эмоциональных и мыслительных процессов, подобно восприятиям органами чувств, также проецируется вовне, употребляется для придания формы внешнему миру, хотя они должны были бы принадлежать миру внутреннему. Генетически это, возможно, связано с тем, что первоначально функция внимания была обращена не на внутренний мир, а на раздражения, притекающие от внешнего мира, а из эндопсихических процессов оно воспринимало только сообщения о развитии удовольствия и неудовольствия. И только с формированием языка абстрактного мышления, благодаря соединению чувственных остатков словесных представлений с внутренними процессами, эти внутренние процессы сами по-

степенно становились доступными для восприятия. До того времени первобытные люди посредством проекции вовне внутренних восприятий создали картину внешнего мира, которую мы теперь при помощи окрепшего восприятия сознания должны обратно перевести на язык психологии.

Проекция на демонов собственных дурных побуждений является только частью системы, которая стала «мировоззрением» первобытных людей и с которой мы познакомимся в следующей статье этой серии как с «анимистической». Тогда мы должны будем установить психологические особенности такого системного образования и найти отправные точки опять-таки в анализе тех системных образований, которые нам предоставляют неврозы. Пока мы хотим сказать только то, что прототипом для всех этих системных образований является так называемая «вторичная переработка» содержания сновидения. Не забудем также о том, что начиная со стадии образования системы для каждого акта, оцениваемого сознанием, имеются два ответвления — системное и реальное, но бессознательное[1].

Вундт отмечает, что «среди воздействий, которые повсюду миф приписывает демонам, сначала преобладают *пагубные*, так что в вере народов злые демоны, несомненно, древнее, чем добрые». Вполне возможно, что понятие демона вообще было приобретено из столь важного отношения к мертвым. Присущая этим отношениям амбивалентность выразилась затем в ходе дальнейшего развития человечества в том, что позволила возникнуть из одного и того же источника двум совершенно противоположным психическим образованиям: страху демонов и привидений, с одной стороны, почитанию предков — с другой[2]. То, что демоны всегда понимаются как духи *недавно* умерших, как ничто другое доказывает влияние траура на возникновение веры в демонов. Траур должен разрешить совершенно определенную психическую задачу, он должен отделить воспоминания и ожидания живых от мертвых. Если эта работа произошла, то боль ослабевает, вместе с

[1] Продукты проекции первобытных людей близки персонификациям, посредством которых поэт изображает борющиеся в нем противоположные импульсы влечений в виде отдельных индивидов.

[2] В психоанализах невротических лиц, которые страдают или в своем детстве страдали страхом привидений, эти привидения зачастую бывает нетрудно разоблачить как родителей.

ней раскаяние и упрек, а поэтому также страх перед демоном. Но те же самые духи, которые вначале внушали страх в качестве демонов, имеют теперь более радушное назначение — их чествуют как предков и к ним взывают о помощи.

Если рассмотреть, как с течением времени менялось отношение тех, кто остался в живых, к мертвым, то становится очевидным, что его амбивалентность чрезвычайно ослабла. Теперь легко удается подавить бессознательную, по-прежнему подтверждающуюся враждебность к мертвым, и для этого уже не требуется особых душевных затрат. Там, где прежде боролись друг с другом удовлетворенная ненависть и многострадальная нежность, теперь, подобно образовавшемуся рубцу, возникает пиетет и требует: *De mortuis nil nisi bene*. Только невротики омрачают печаль из-за утраты дорогого для них человека приступами навязчивых упреков, которые в психоанализе выдают их тайну — старую амбивалентную эмоциональную установку. Каким путем было достигнуто это изменение, в каком соотношении причиной послужили конституциональное изменение и реальное улучшение семейных отношений — это здесь обсуждаться не будет. Но благодаря этому примеру можно было бы прийти к предположению, *что в душевных побуждениях первобытных людей в общем и целом следует допустить более высокую степень амбивалентности, чем та, которую можно выявить у живущего сегодня культурного человека. С уменьшением этой амбивалентности постепенно исчезло также табу, компромиссный симптом конфликта амбивалентности.* О невротиках, которые вынуждены воспроизводить эту борьбу и вытекающее из нее табу, мы сказали бы, что они принесли с собой архаическую конституцию в виде атавистического остатка, компенсация которого, служащая требованию культуры, принуждает их к таким огромным душевным затратам.

Здесь мы вспоминаем сбивающие с толку из-за своей неясности сведения о двойном значении слова табу: святой и нечистый, — которые предоставил нам Вундт. Первоначально слово «табу» еще не имело значения святого и нечистого, а обозначало демоническое, к которому нельзя прикасаться, и тем самым подчеркивало важный, общий для обоих крайних понятий признак; однако эта сохраняющаяся общность доказывает, что между двумя областями святого и нечистого вначале имелось соответствие, которое только позднее уступило место дифференциации.

В противоположность этому из наших рассуждений мы без труда делаем вывод, что слову «табу» с самого начала присуще упомянутое двойное значение, что оно служит для обозначения определенной амбивалентности и всего того, что выросло на почве этой амбивалентности. *Табу* — само по себе амбивалентное слово, и только впоследствии, как мы полагаем, из установленного значения этого слова можно было бы догадаться — а это и оказалось итогом тщательного исследования, — что запрет табу следует понимать как результат амбивалентности чувств. Изучение древнейших языков нам показало, что когда-то было много таких слов, которые заключали в себе противоположности, в известном смысле — пусть и не полностью том же — были амбивалентными, как и слово «табу». Незначительные звуковые модификации противоречивого по смыслу первого слова позднее служили тому, чтобы создать обоим объединенным здесь противоположностям отдельное словесное выражение.

Слово «табу» имело другую судьбу; с уменьшением важности обозначаемой им амбивалентности оно само и аналогичные ему слова исчезли из лексикона. Я надеюсь, что в дальнейшем изложении мне удастся показать вероятность того, что за судьбой этого понятия скрывается ощутимое историческое преобразование, что сначала это слово было связано с совершенно определенными человеческими отношениями, которым была присуща значительная эмоциональная амбивалентность, и что отсюда оно распространилось на другие, аналогичные отношения.

Если мы не заблуждаемся, то понимание табу также проливает свет на природу и возникновение *совести*. Не расширяя понятий, можно говорить о совести табу и о связанном с табу сознании вины, возникающем после его нарушения. Вероятно, совесть табу представляет собой самую древнюю форму, в которой нам встречается феномен табу.

Ибо что такое «совесть»? Как свидетельствует язык, она принадлежит к тому, что лучше всего известно; в некоторых языках ее обозначение фактически не отличается от обозначения сознания[1].

[1] В немецком языке слово «Gewissen» (совесть) происходит от «wissen» (знать), подобно тому, как в русском — «совесть» от «ведать», а во французском языке слово «conscience» имеет оба значения. — *Примечание переводчика.*

Совесть — это внутреннее восприятие отвержения некоторых существующих у нас желаний; однако акцент делается на том, что этому отвержению не требуется обращаться ни к чему другому, чтобы быть осознанным. Еще более отчетливым это становится при сознании вины, восприятии внутреннего осуждения таких актов, с помощью которых мы осуществили определенные импульсы-желания. Обоснование кажется здесь излишним; каждый, у кого есть совесть, должен ощутить в себе правомерность осуждения, упрек за совершенное действие. Но именно такую особенность обнаруживает отношение дикарей к табу; табу — это веление совести, его нарушение порождает сильнейшее чувство вины, которое является столь же совершенно естественным, как и неизвестным по своему происхождению[1].

Стало быть, также и совесть, вероятно, возникает на почве амбивалентности чувств из совершенно определенных человеческих отношений, с которыми связана эта амбивалентность, и при условиях, имеющих силу для табу и для невроза навязчивости, а именно: один член противоположности является бессознательным и остается вытесненным под воздействием навязчиво господствующего другого. С этим выводом согласуется многое из того, что мы узнали из анализа неврозов. Во-первых, что в характере лиц, страдающих неврозом навязчивости, бросается в глаза черта болезненной совестливости как симптом реакции на искушение, подкарауливающее в бессознательном, и что при обострении болезни у них развивается высшая степень сознания своей виновности. Действительно, можно осмелиться высказать утверждение, что если мы не сумеем выяснить у больных неврозом навязчивости происхождение сознания вины, то у нас вообще не будет шансов его узнать. Решить эту задачу удается у отдельного невротического индивида; что касается народов, то мы отважимся заключить, что она имеет аналогичное решение.

Во-вторых, нам должно броситься в глаза, что по своей природе сознание вины имеет многое от тревоги; без сомнения, его можно описать как «страх совести». Тревога же указывает на бессознательные источники; из психологии невро-

[1] Имеется интересная параллель, что сознание вины табу нисколько не уменьшается, если проступок совершен по неведению, и что еще в греческом мифе вина Эдипа не устраняется тем, что он стал виновен, сам того не ведая и не желая, и даже вопреки своей воле.

зов нам известно, что если желания-побуждения подвергаются вытеснению, то их либидо преобразуется в тревогу. В связи с этим мы хотим напомнить, что и при сознании вины что-то является неизвестным и бессознательным, а именно мотивировка отвержения. Этому неизвестному соответствует характер тревоги сознания вины[1].

Если табу выражается преимущественно в запретах, то возможно одно рассуждение, которое нам говорит: совершенно естественно и не требуется никакого пространного доказательства из аналогии с неврозами, что в его основе лежит позитивное, чего-то жаждущее течение. Ибо то, чего никто не желает сделать, не требуется запрещать, и во всяком случае то, что категорически запрещается, должно все-таки быть предметом вожделения. Если это понятное положение применить к нашим первобытным людям, то мы должны были бы заключить, что к числу их сильнейших искушений относится: убивать своих королей и жрецов, совершать инцест, надругаться над мертвыми и т. п. Это едва ли вероятно; но самое решительное возражение мы вызовем, если применим то же самое положение к случаям, в которых, как нам кажется, мы сами отчетливее всего слышим голос совести. Тогда с непоколебимой уверенностью мы стали бы утверждать, что не испытываем ни малейшего искушения нарушить какую-либо из этих заповедей, например, заповедь «не убий», и что, нарушив ее, будем испытывать лишь отвращение.

Если придать этому свидетельству нашей совести значение, на которое оно претендует, то, с одной стороны, запрет становится излишним — как табу, так и моральный запрет, — с другой стороны, факт существования совести остается необъясненным, а отношения между совестью, табу и неврозом отпадают; таким образом, воссоздается то состояние нашего понимания, которое существует и в настоящее время, пока мы не применим к проблеме психоаналитическую точку зрения.

Если же мы принимаем в расчет факты, установленные психоанализом на сновидениях здоровых людей, что искушение убить другого также и у нас является более сильным и встречается чаще, чем мы предполагаем, и что оно оказывает психическое воздействие даже там, где не обнаруживает себя

[1] Следует отметить, что воззрения Фрейда на сущность и происхождение как совести, так и тревоги в его последующих работах значительно изменились.

нашему сознанию, если мы далее распознали в навязчивых предписаниях определенных невротиков способы защиты и самонаказания, связанные с усилившимся импульсом убивать, то тогда к выдвинутому ранее положению: «Если имеется запрет, то за ним должно скрываться желание» — мы вернемся с новой оценкой. Мы предположим, что это желание убивать действительно существует в бессознательном и что табу, как и моральный запрет, в психологическом отношении отнюдь не лишни, а скорее объясняются и оправдываются амбивалентной установкой к импульсу убивать.

Одна особенность этого амбивалентного отношения, которая очень часто выделяется как фундаментальная, а именно, что позитивное, жаждущее течение является бессознательным, открывает перспективу выявления дальнейших взаимосвязей и возможностей объяснения. Психические процессы в бессознательном не всегда тождественны с теми процессами, которые нам известны из нашей сознательной душевной жизни, а пользуются некоторой достойной внимания свободой, которой лишены последние. Бессознательный импульс необязательно возникает там, где мы обнаруживаем его проявление; он может происходить из совершенно другого места, первоначально быть связанным с другими людьми и отношениями и благодаря механизму *смещения* попадать туда, где он обращает на себя наше внимание. Кроме того, вследствие неразрушимости очень ранних бессознательных процессов, которым он соответствовал, и невозможности их скорректировать, он может перенестись в более поздние времена и условия, в которых его проявления должны показаться странными. Все это только намеки, но тщательная их разработка показала бы, насколько важными они могут стать для понимания развития культуры.

Подводя итог этим рассуждениям, нам не хочется упустить возможность сделать замечание, предваряющее дальнейшие исследования. Если мы и придерживаемся мнения о принципиальном сходстве запрета табу и морального запрета, то все же не будем оспаривать, что между ними должно существовать психологическое различие. Только изменение условий основополагающей амбивалентности может быть причиной того, что запрет уже не проявляется в форме табу.

До сих пор при аналитическом рассмотрении феноменов табу мы руководствовались доказуемыми соответствиями с

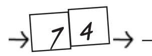
неврозом навязчивости, но табу — это все-таки не невроз, а социальное образование; поэтому перед нами стоит задача указать также на то, в чем следует искать принципиальное отличие невроза от продукта культуры, такого, как табу.

Здесь я опять-таки хочу взять в качестве отправной точки отдельный факт. Первобытные люди боятся наказания за нарушение табу, по большей части тяжелого заболевания или смерти. Это наказание угрожает тому, кто позволил себе совершить подобное нарушение. При неврозе навязчивости дело обстоит иначе. Если больному приходится совершить нечто для него запретное, то он боится наказания не для себя, а для другого человека, который чаще всего оставался неопределенным, но в результате анализа в нем легко узнать одного из самых близких и самых любимых для больного людей. Стало быть, невротик ведет себя при этом, так сказать, альтруистически, первобытный человек — эгоистически. Только тогда, когда за нарушением табу для преступника не последовало спонтанной расплаты, у дикарей пробуждается коллективное чувство, что из-за этого злодеяния всем угрожает опасность, и они спешат сами привести в исполнение не последовавшее наказание. Нам легко объяснить себе механизм такой солидарности. Здесь свою роль играет страх перед заразительным примером, перед искушением подражать, то есть перед заразностью табу. Если кому-то удалось удовлетворить вытесненное желание, то у всех других членов общества должно возникнуть такое же желание; чтобы подавить это искушение, тот человек, которому, по существу, завидуют, должен быть лишен плодов своей дерзости, а наказание нередко предоставляет возможность тем, кто его исполняет, под видом возмездия со своей стороны совершить тот же самое преступное действие. Это, по существу, одна из основ человеческих правил, касающихся наказания, и ее предпосылкой является, несомненно, верная мысль об однородности запретных побуждений у преступника и у мстящего общества.

Психоанализ подтверждает здесь то, что обычно говорят благочестивые люди: все мы закоренелые грешники. Как же объяснить неожиданное благородство невротика, который вовсе боится не за себя, а исключительно за любимого человека? Аналитическое исследование показывает, что это благородство не является первичным. Первоначально, то есть в начале заболевания, угроза наказания, как и у дикарей, от-

носилась к собственной персоне; в каждом случае человек опасался за свою собственную жизнь; только позднее страх смерти сместился на другого любимого человека. Этот процесс в известной мере сложен, но мы полностью его понимаем. В основе запретного образования обычно лежит недоброе побуждение — желание смерти — в отношении любимого человека. Оно вытесняется посредством запрета, запрет связывается с определенным действием, которое благодаря смещению заменяет враждебное действие по отношению к любимому человеку, за совершение этого действия угрожает наказание смертью. Но процесс идет дальше, и первоначальное желание смерти любимому человеку затем заменяется страхом его смерти. Если, следовательно, невроз оказывается таким нежно альтруистическим, то этим он *компенсирует* лишь лежащую в его основе противоположную установку бесчувственного эгоизма. Если мы назовем эмоциональные побуждения, которые характеризуются тем, что принимают в расчет другого и не избирают его в качестве сексуального объекта, *социальными*, то отступление этих социальных факторов на задний план мы можем расценивать как главную черту невроза, впоследствии скрытую благодаря сверхкомпенсации.

Не останавливаясь на возникновении этих социальных побуждений и их отношении к другим основным влечениям человека, мы хотим на другом примере показать вторую главную особенность невроза. По форме своего проявления табу имеет огромное сходство со страхом прикосновения у невротиков, с *délire de toucher*. При этом неврозе речь обычно идет о запрете сексуального прикосновения, а психоанализ в общем и целом показал, что энергии влечения, которые при неврозе отклоняются и смещаются, имеют сексуальное происхождение. В случае табу запретное прикосновение имеет, очевидно, не только сексуальное значение, но и, скорее, более общее значение нападения, овладения, утверждения собственной персоны. Если запрещено даже прикасаться к вождю или к чему-то, с чем он контактировал, то этим должен подвергнуться торможению тот же импульс, который в другие разы проявляется в недоверчивом надзоре за вождем, тем более в его физическом истязании перед коронованием. *Таким образом, преобладание сексуальных компонентов влечений над социальными является характерным моментом*



невроза. Но сами социальные влечения возникли в результате объединения эгоистических и эротических компонентов в особые единицы.

На этом одном примере сравнения табу с неврозом навязчивости уже можно увидеть, каким является отношение отдельных форм невроза к культурным образованиям и почему изучение психологии неврозов окажется важным для понимания культурного развития.

Неврозы, с одной стороны, демонстрируют явное и глубокое сходство с великими социальными произведениями искусства, религии и философии, а с другой стороны, проявляются как искажения последних. Пожалуй, можно сказать, что истерия представляет собой карикатуру на произведение искусства, невроз навязчивости — карикатуру на религию, паранойяльный бред — карикатурное искажение философской системы. Это отклонение в конечном счете объясняется тем, что неврозы представляют собой асоциальные образования; они пытаются частными средствами создать то, что в обществе возникло благодаря коллективной работе. При анализе влечений у невротических больных выясняется, что решающее влияние здесь оказывают влечения сексуальной природы, тогда как соответствующие культурные образования зиждутся на социальных влечениях, возникших в результате слияния эгоистических и эротических компонентов. Одна половая потребность не в состоянии объединить людей так, как объединяют их требования самосохранения; сексуальное удовлетворение — это прежде всего личное дело индивида.

В генетическом отношении асоциальная природа невроза вытекает из его первоначальной тенденции сбежать из не дающей удовлетворения реальности в более приятный мир фантазии. В этом реальном мире, которого избегает невротик, господствует общество людей и совместно созданные ими институты; уход от реальности в то же время является выходом из человеческого сообщества.

3. Анимизм, магия и всемогущество мыслей

1

Неизбежным недостатком работ, стремящихся применить идеи психоанализа к темам гуманитарных наук, является то, что они предоставляют читателю слишком мало того и другого. Поэтому они ограничиваются тем, что носят характер стимулов, они делают предложения специалисту, которые он должен принять во внимание в своей работе. Этот недостаток проявится сильнее всего в статье, в которой будет затронута огромная область того, что называется анимизмом.

Анимизмом в узком значении слова называется учение о представлениях о душе, в широком — о духах вообще. Различают еще анимализм — учение об одушевленности кажущейся нам неживой природы, и сюда же относятся анимализм и манизм. Название «анимизм», ранее применявшееся к определенной философской системе, по-видимому, приобрело свое нынешнее значение благодаря Э.Б. Тайлору.

Повод к выдвижению такого названия дало ознакомление с необычайно удивительным восприятием природы и мира известными нам первобытными народами — как историческими, так и живущими в настоящее время. Они населяют мир бесчисленным множеством духов, которые к ним благосклонны или недоброжелательны; они приписывают этим духам и демонам возникновение природных явлений и считают не только животных и растения, но и неодушевленные предметы в мире оживленными ими. Третья и, возможно, самая важная часть этой первобытной «натурфилософии»[1] кажется нам гораздо менее странной, потому что мы сами еще не очень далеко ушли от нее, в то время как существование духов мы

[1] Пантеистическая философия Фридриха Шеллинга.

все же весьма ограничили, а явления природы объясняем сегодня допущением безличных физических сил. Первобытные люди верят как раз в подобное «одушевление» также и человеческих особей. Все люди имеют душу, которая может покинуть свое местожительство и переселиться в других людей; Эти души являются носителями умственной деятельности и до известной степени независимы от «тел». Первоначально души представлялись как очень похожие на индивидов, и только в ходе долгого развития они избавились от материальных признаков и достигли высокой степени «одухотворенности».

Большинство авторов склоняется к предположению, что эти представления о душе являются первоначальным ядром анимистической системы, что духи соответствуют только ставшим самостоятельными душам и что души животных, растений и предметов были образованы по аналогии с душами людей.

Каким образом первобытные люди пришли к своеобразным дуалистическим базисным представлениями, на которых зиждется эта анимистическая система? Полагают, что благодаря наблюдению за феноменами сна (вместе со сновидениями) и очень похожей на него смерти и благодаря стремлению объяснить себе эти состояния, напрямую касающиеся любого отдельного человека. Прежде всего, исходным пунктом образования теории, должно быть, стала проблема смерти. Для первобытного человека продолжение жизни — бессмертие — является чем-то само собой разумеющимся. Представление о смерти возникло позднее и было воспринято лишь постепенно, да и для нас оно по-прежнему является бессодержательным и неосуществимым. О том, насколько другие наблюдения и опыт участвовали в образовании основных анимистических учений — о видениях, тенях, зеркальных отражениях и т. п., состоялись весьма оживленные, но так ничем и не завершившиеся дискуссии.

Если первобытный человек реагировал на феномены, заставлявшие его задуматься, образованием представлений о душе, а затем переносил их на объекты внешнего мира, то при этом его поведение расценивается как совершенно естественное и не загадочное. Перед лицом того факта, что одни и те же анимистические представления одинаково проявлялись у самых разных народов и во все времена, Вундт высказывает мысль, что эти представления «являются неизбежным пси-

хологическим продуктом мифотворческого сознания, а первобытный анимизм можно считать духовным выражением *естественного состояния человека,* насколько оно вообще доступно нашему наблюдению». Обоснование оживления неодушевленного было дано еще Хьюмом в его «Естественной истории религии», где он писал: «Универсальная тенденция человечества состоит в том, чтобы воспринимать каждое существо как себе подобное и переносить на каждый объект те качества, с которыми сам человек хорошо знаком и которые он сознает лучше всего».

Анимизм представляет собой систему мышления, он не только дает объяснение отдельного феномена, но и позволяет постигать мир в целом как единую взаимосвязь, из одной точки. Если следовать авторам, то с течением времени человечество создало три таких системы мышления, три великих мировоззрения: анимистическое (мифологическое), религиозное и научное. Среди них возникшее первым, мировоззрение анимизма, пожалуй, является самой последовательным и исчерпывающим; оно объясняет сущность мира без остатка. Это первое мировоззрение человечества теперь представляет собой психологическую теорию. В наши намерения не входит показать, как много из него сохранилось в современной жизни — либо в обесцененной форме суеверия, либо в качестве основы нашего языка, верования и философствования.

Когда говорят, что сам анимизм еще не религия, но он содержит предпосылки, на которых в дальнейшем создаются религии, то тем самым обращаются к последовательности появления трех мировоззрений. Также вполне очевидно, что миф основывается на анимистических предположениях; однако то, как конкретно соотносятся между собой миф и анимизм, в основных пунктах еще не выяснено.

2

Наша психоаналитическая работа начнется с другого пункта. Неправомерно предполагать, что люди добились создания своей первой системы мира из чисто умозрительного любопытства. Свою долю в этих стараниях должна иметь практическая потребность овладеть миром. Поэтому мы не удивимся, узнав, что рука об руку с анимистической системой идет еще и нечто другое, наставление, как нужно себя вести, чтобы получить власть над людьми, животными и вещами или

их душами. Это наставление, известное под названием «*колдовство* и *магия*», С. Рейнах предлагает называть стратегией анимизма; я предпочел бы вместе с Хубертом и Мауссом сравнить это с техникой [анимизма].

Можно ли колдовство и магию понятийно отделить друг от друга? Это возможно, если с некоторым самоуправством пренебречь неточностями словоупотребления. В таком случае колдовство, в сущности, будет искусство влиять на духов, обращаясь с ними так, как при таких же условиях поступают с людьми, то есть их успокаивая, примиряя, располагая к себе, запугивая, лишая их силы, подчиняя их своей воле теми же средствами, которые оказались действенными по отношению к живым людям. Магия же — это нечто другое; она в принципе игнорирует духов и пользуется особым средством, а не банальной психологической методикой. Нам нетрудно будет понять, что магия является более ранней и более важной частью анимистической техники, ибо среди средств, с помощью которых следует обращаться с духами, имеются и магические[1], а магия находит себе применение также и в тех случаях, когда, как нам кажется, одухотворения природы не произошло.

Магия должна служить самым разнообразным целям: подчинять явления природы воле человека, защищать индивида от врагов и опасностей и давать ему силы, чтобы наносить ущерб врагам. Принципы же, на которых основывается магическое действие — или, вернее, принцип магии, — настолько очевиден, что признается всеми авторами. В самом сжатом виде его можно выразить, если отрешиться от добавленной оценки, словами Э.Б. Тайлора: «Ошибочное принятие идеальной взаимосвязи за реальную». Эту особенность мы хотим пояснить на примере двух групп магических действий.

Одна из самых распространенных магических процедур, имеющих целью навредить врагу, состоит в том, чтобы из того или иного материала сделать его копию. При этом сходство большого значения не имеет. Можно также какой-нибудь объект «назвать» его изображением. То, что затем делают с этим изображением, случается и с ненавистным оригиналом; та часть тела, которую повреждают у первого, начинает бо-

[1] Если криком и шумом прогоняют духа, то это является чисто колдовским действием; если его подчиняют, завладев его именем, то это значит, что против него применялась магия.

леть у последнего. Та же самая магическая техника вместо личной враждебности может служить благочестивым целям, и, таким образом, можно призвать на помощь богов в борьбе со злыми демонами. Цитирую по Фрэзеру: «Каждую ночь, когда бог солнца Ра (в древнем Египте) спускался к себе домой на пламенеющий запад, ему приходилось вести ожесточенный бой с сонмом демонов, которые нападали на него под предводительством заклятого врага Апепи. Всю ночь напролет он сражался с ними, и зачастую силы тьмы были достаточны велики для того, чтобы также и днем посылать темные тучи на голубое небо, ослаблявшие его силу и не пропускавшие его свет. Чтобы заступиться за бога, в его храме в Фивах ежедневно совершалась следующая церемония: из воска делали изображение его врага Апепи в виде ужасного крокодила или свернувшейся кольцами змеи и на нем зелеными чернилами писали имя демона. Затем эту фигуру, завернутую в папирус, на котором наносился аналогичный рисунок, обматывали черными волосами; жрец на нее плевал, полосовал каменным ножом и бросал на землю. Затем он наступал на нее левой ногой и, наконец, сжигал ее в огне, поддерживаемом определенными растениями. После того как Апепи таким образом был уничтожен, то же самое происходило со всеми демонами его свиты. Это богослужение, при котором должны были произноситься определенные молитвы, повторялось не только утром, днем и вечером, но и в любое время суток, когда бушевала буря, когда шел проливной дождь или черные тучи закрывали в небе солнечный диск. Злые враги ощущали наказание, которому подвергались их изображения, как будто это происходило с ними самими; они обращались в бегство, и бог солнца снова торжествовал»[1].

Из необозримого множества аналогично обоснованных магических действий я хочу выделить только два, которые всегда играли важную роль у первобытных народов и частично сохранились в мифах и культах более высоких ступеней развития, а именно способы заклинания дождя и плодородия. Дождь вызывают магическим способом, имитируя его, а также подражая порождающим его тучам или буре. Это выглядит так, буд-

[1] Библейский запрет изображать какое-нибудь живое существо, наверное, возник не вследствие принципиального отвержения изобразительного искусства, а должен был лишить инструмента магию, осуждаемую иудейской религией.

то люди хотели «поиграть в дождь». Например, японские айнос изображают дождь следующим образом: одни из них выливают воду из больших сит, тогда как другие оснащают большую чашу парусами и веслами, как если бы это был корабль, и обходят с нею вокруг деревни и садов. А плодородие почвы обеспечивали себе магическим способом, сценически изображая человеческий половой акт. Так, — один пример вместо бесконечно многих — в некоторых частях Явы, когда приближается время цветения риса, крестьянин и крестьянка отправляются ночью в поля, чтобы побудить рис к плодородию примером, который они ему подают. И наоборот, люди боялись, что предосудительные инцестуозные половые отношения станут причиной плохого роста и бесплодия почвы.

Также и известные негативные предписания — то есть магические меры предосторожности — можно отнести к этой группе. Если часть жителей деревни даяков отправилась на охоту на кабана, то оставшиеся не смеют прикасаться своими руками ни к маслу, ни к воде, ибо в противном случае пальцы охотников станут мягкими и добыча ускользнет из их рук. Или если гильяк-охотник подстерегает в лесу дичь, то его детям, оставшимся дома, запрещено делать рисунки на дереве или на песке. В противном случае тропы в густом лесу могут так же переплестись, как линии рисунка, и из-за этого охотник не найдет дороги домой.

Если в этих последних примерах магического действия, как и во многих других, расстояние не играет никакой роли, и, стало быть, телепатия принимается как нечто само собой разумеющееся, то и для нас не составит никакой трудности понять эту особенность магии.

Не подлежит никакому сомнению, что именно считается действенным во всех этих примерах. Это — *подобие* совершенного действия ожидаемому событию. Поэтому Фрэзер называет подобного рода магию *имитационной* или *гомеопатической*. Если я хочу, чтобы шел дождь, то мне нужно только сделать нечто такое, что выглядит как дождь или напоминает дождь. В следующей фазе культурного развития вместо этого магического вызывания дождя люди будут устраивать молитвенное шествие к храму и умолять живущих там святых даровать дождь. Наконец, люди откажутся и от этой религиозной техники и взамен будут пытаться вызывать дождь какими-либо воздействиями на атмосферу.

В другой группе магических действий принцип подобия уже не принимается во внимание; вместо него используется другой, который легко будет понять из нижеследующих примеров.

Чтобы нанести вред врагу, можно воспользоваться другим методом. Нужно завладеть его волосами, ногтями, отходами или даже частью его одежды и с этими предметами совершить что-то враждебное. В таком случае — это то же самое, как если бы завладели самим человеком, а то, что проделали с принадлежащими ему вещами, должно произойти с ним самим.

К важным составным частям личности, в соответствии с представлением первобытных людей, относится имя; если, стало быть, знаешь имя человека или духа, то приобретаешь известную власть над тем, кто это имя носит. Отсюда удивительные меры предосторожности и ограничения в употреблении имен, о которых говорилось в статье о табу. В этих примерах подобие, очевидно, заменяется *общностью*.

Каннибализм первобытных людей более утонченно обосновывается аналогичным образом. Принимая в себя части тела какого-нибудь человека путем пожирания, присваивают себе также качества, которые этому человеку принадлежали. Отсюда происходят меры предосторожности и ограничения в диете при особых условиях. Женщина во время беременности будет избегать употреблять в пищу мясо определенных животных, потому что вынашиваемому ею ребенку могут перейти их нежелательные качества, например, трусость. Для магического воздействия не имеет никакого значения даже то, что взаимосвязь устранена или что она вообще состояла лишь из однократного, но важного контакта. Так, например, неизменной на протяжении многих тысячелетий можно проследить веру в магическую связь между судьбой ранения и оружием, которым оно было нанесено. Если меланезиец завладел луком, которым он был ранен, то он отнесет его и спрячет в прохладном месте, чтобы таким образом предотвратить воспаление раны. Если же лук остался в руках врагов, то его непременно повесят как можно ближе к огню, чтобы рана действительно воспалилась и жгла. Плиний в своей «Naturalis Historia» советует тому, кто сожалеет о том, что ранил другого, плюнуть на руку, повинную в нанесении раны; тогда боль раненого сразу ослабнет. Фрэнсис Бэкон в своей «Natural History» упоминает общераспространенную веру, что если смазать мазью оружие, нанес-

шее рану, то благодаря этому залечится и сама рана. Английские крестьяне еще и сегодня действуют по этому рецепту и, порезавшись серпом, тщательно хранят инструмент в чистоте, чтобы рана не загноилась. В июне 1902 года, как сообщалось в одном местном английском еженедельнике, женщина по имени Матильда Генри из Нориджа случайно вогнала в пятку железный гвоздь. Не позволив исследовать рану и даже не сняв чулка, она велела дочери как следует смазать гвоздь маслом в надежде, что тогда с нею ничего не случится. Несколько дней спустя она умерла от столбняка вследствие такого смещенного применения антисептики.

Примеры последней группы иллюстрируют то, что Фрэзер называет *контагиозной* магией, противопоставляя ее *имитационной* магии. То, что в них считается действенным, — уже не сходство, а связь в пространстве, *соприкосновение*, по меньшей мере воображаемое соприкосновение, воспоминание о том, что оно имело место. Но так как сходство и соприкосновение являются двумя важными принципами ассоциативных процессов, объяснением всего безумства магических предписаний фактически оказывается господство ассоциации идей. Мы видим, насколько точной оказывается приведенная выше характеристика магии, данная Тайлором: «Ошибочное принятие идеальной взаимосвязи за реальную», или, как это очень созвучно выразил Фрэзер: «Люди ошибочно приняли последовательность своих идей за последовательность явлений природы и поэтому вообразили, что контроль, который у них есть или, как им кажется, есть над своими мыслями, позволяет им осуществлять соответствующий контроль над вещами».

Вначале кажется странным, что это убедительное объяснение магии могло быть отвергнуто иными авторами как неудовлетворительное. Но при ближайшем рассмотрении следует согласиться с возражением, что ассоциативная теория магии объясняет только пути, которыми идет магия, но не ее истинную сущность, а именно не объясняет недоразумение, из-за которого законы природы заменяются законами психологическими. Очевидно, что здесь недостает динамического момента, и хотя поиски такового вводят в заблуждение критиков учения Фрэзера, будет нетрудно дать удовлетворительное объяснение магии, если только развить и углубить ассоциативную теорию последней.

Рассмотрим сначала более простой и более важный случай имитационной магии. Согласно Фрэзеру, она может применять-

ся самостоятельно, тогда как контагиозная магия, как правило, предполагает имитационную. Мотивы, заставляющие использовать магию, легко распознать; это — желания человека. Нам требуется только допустить, что первобытному человеку присуще огромное доверие к могуществу своих желаний. В сущности, все, что он создает магическим способом, должно случиться лишь потому, что он этого хочет. Таким образом, то, на чем сделан акцент, — это просто его желание.

В другой работе, говоря о ребенке, который находится в аналогичных психических условиях, но еще не является дееспособным в моторном отношении, мы высказали предположение, что он удовлетворяет свои желания вначале галлюцинаторно, создавая ситуацию удовлетворения посредством центростремительного возбуждения органов чувств[1]. Для взрослого первобытного человека есть и другой путь. С его желанием связан моторный импульс, воля, и эта воля, которой впоследствии суждено, служа удовлетворению желаний, изменить лик земли, используется для того, чтобы изобразить удовлетворение и пережить его, так сказать, посредством моторных галлюцинаций. Такое *изображение* удовлетворенного желания вполне сопоставимо с *игрой* детей, которая заменяет у них чисто сенсорную технику удовлетворения. Если игра и имитационное изображение достаточны для ребенка и первобытного человека, то это не является признаком скромности в нашем значении или смирения из-за понимания ими своего реального бессилия; это вполне понятное следствие перевешивающей оценки собственного желания, воли, зависящей от него, и выбранных им путей. Со временем психический акцент смещается с мотивов магического действия на его средство, на само действие. Возможно, мы скажем точнее, что как раз благодаря этим средствам ему становится очевидной переоценка своих психических актов. Внешне выглядит так, что именно магическое действие в силу своего сходства с желаемым вынуждает его появление. На ступени анимистического мышления еще нет возможности объективно доказать истинное положение вещей, но, наверное, она появляется на более поздних ступенях, когда еще совершаются все подобные процедуры, но уже становится возможным психический феномен сомнения как выражения склонности к вытеснению. Тогда люди соглашаются с

[1] «Положения о двух принципах психического события».

тем, что заклинание духов ничего не дает, если в него не верят, и что даже волшебная сила молитвы отказывает, если за ней не стоит благочестие[1].

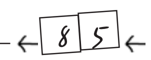
Возможность контагиозной магии, основывающейся на ассоциации по смежности, кроме того, нам покажет, что высокая психическая оценка с желания и воли распространилась на все психические акты, имеющиеся в распоряжении воли. Стало быть, теперь существует общая переоценка душевных процессов, то есть такая установка по отношению к миру, которая в соответствии с нашим пониманием отношений между реальностью и мышлением должна показаться нам такой переоценкой последнего. Предметы отступают на задний план в сравнении с их представлениями; то, что производится с последними, должно случиться и с первыми. Предполагается, что отношения, существующие между представлениями, имеют место и между предметами. Поскольку мышлению неведомы расстояния и оно с легкостью сводит вместе в один акт сознания пространственно наиболее отдаленное и по времени самое разное, то и магический мир телепатически легко одолеет пространственную дистанцию и будет относиться к былой взаимосвязи, как к нынешней. В анимистическую эпоху отражение внутреннего мира должно сделать невидимым тот другой образ мира, который, как нам кажется, мы познаем.

Впрочем, подчеркнем, что оба принципа ассоциации (сходство и смежность) совпадают в единице более высокого порядка — в *соприкосновении*. Ассоциация по смежности — это соприкосновение в прямом смысле, ассоциация по сходству — в переносном. Пока еще непонятое нами тождество в психическом процессе, по-видимому, подкрепляется употреблением одного и того же слова для обозначения обоих видов связи. Это тот же самый объем понятия соприкосновения, который был выявлен при анализе табу.

Подводя итоги, мы можем сказать: принцип, который управляет магией, техникой анимистического образа мыслей, — это принцип «всемогущества мыслей».

---

[1] Король в «Гамлете» (акт III, 3-я сцена):
«My words fly up, my thoughts remain below:
Words without thoughts never to heaven go».
«Слова летят, мысль остается тут;
Слова без мысли к небу не дойдут».
(*Перевод М. Лозинского.*)



3

Название «всемогущество мыслей» я заимствовал у одного очень интеллигентного, страдавшего навязчивыми представлениями мужчины, который после своего выздоровления благодаря психоаналитическому лечению получил возможность проявить также свои деловые качества и смышленость[1]. Он создал это словосочетание для объяснения всех тех странных и жутких событий, которые, казалось, преследовали его, как и других людей, отягощенных таким же, как у него, недугом. Стоило ему подумать о каком-нибудь человеке, как он тут же его встречал, как будто вызвал его заклинанием; стоило ему вдруг справиться о самочувствии знакомого, которого он давно не видал, как слышал в ответ, что тот недавно умер, и поэтому мог считать, что тот телепатически дал ему о себе знать; если он проклинал — даже не совсем всерьез — какого-нибудь постороннего человека, то мог ожидать, что тот вскоре после этого умрет и обременит его ответственностью за свою смерть. В большинстве этих случаев в ходе лечения он сам сумел мне рассказать, каким образом возникала обманчивая видимость и обо всем, что он сам привносил в события, чтобы утвердиться в своих суеверных ожиданиях[2]. Все больные неврозом навязчивости, несмотря на все свое понимание, такие же суеверные.

Сохраняющееся всемогущество мыслей отчетливее всего проявляется при неврозе навязчивости; результаты этого первобытного образа мышления здесь ближе всего сознанию. Но мы должны остерегаться усматривать в них отличительную особенность этого невроза, ибо аналитическое исследование обнаруживает то же самое и при других неврозах. Во всех них решающим моментом симптомообразования является не реальность переживания, а реальность мышления. Невротики живут в особом мире, в котором, ценится только «невротическая валюта», то есть на них оказывает действие только то, что составляет предмет интенсивного мышления и аффективного представления, а согласование с внешней реальностью является чем-то второстепенным. Истерик повто-

---

[1] «Заметки об одном случае невроза навязчивости».

[2] По-видимому, свойством «жуткого» мы наделяем такие впечатления, которые подтверждают всемогущество мыслей и анимистический образ мышления в целом, тогда как в суждении мы от них уже отошли.

ряет в своих припадках и фиксирует своими симптомами переживания, которые происходили так только в его фантазии, хотя в конечном счете они сводятся к действительным событиям или были из них построены. Точно так же трудно было бы понять сознание вины у невротиков, если бы пожелали свести его к реальным прегрешениям. Больной неврозом навязчивости может быть угнетен сознанием своей виновности, которое, пожалуй, подходило бы организатору массовых убийств; при этом он с самого детства вел себя и будет вести себя с окружающими как самый деликатный и педантичный товарищ. И тем не менее его чувство вины обосновано; оно опирается на интенсивные и часто возникающие желания смерти близким людям, которые у него бессознательно пробуждаются. Оно обосновано, поскольку в расчет принимаются бессознательные мысли, а не преднамеренные поступки. Таким образом получается, что всемогущество мыслей, завышенная оценка душевных процессов в сравнении с реальностью, оказывает безграничное влияние в аффективной жизни невротика и во всех вытекающих из нее последствиях. Но если подвергнуть его психоаналитическому лечению, которое позволяет ему осознать то, что было бессознательным, то он не сможет поверить, что мысли свободны, и всегда будет бояться выразить дурные желания, как будто из-за этого их проявления они должны будут исполниться. Однако таким поведением, равно как и суеверием, проявляемым в своей жизни, он нам показывает, как близок он к дикарю, который одними своими мыслями намеревается изменить внешний мир.

Первоначальные навязчивые действия этих невротиков носят самый настоящий магический характер. Они представляют собой если не колдовство, то противодействие колдовству с целью предупредить ожидаемое несчастье, и именно с них обычно начинается невроз. Всякий раз, когда мне удавалось проникнуть в тайну, оказывалось, что это ожидаемое несчастье имело своим содержанием смерть. Согласно Шопенгауэру, проблема смерти стоит на входе любой философии; мы слышали, что также и формирование характеризующих анимизм представлений о душе и веры в демонов сводится к впечатлению, которое производит на человека смерть. Следуют ли эти первые навязчивые или защитные действия принципу сходства или контраста, сказать трудно, ибо в условиях невроза они обычно искажаются в результате сме-

щения на какой-то пустяк, на совершенно несущественное само по себе действие. Также и защитные формулы при неврозе навязчивости находят свой эквивалент в волшебных формулах магии. Однако историю развития навязчивых действий можно описать, указав на то, как они, по возможности отдаляясь от сексуального, начинаются в виде колдовства, направленного против дурных желаний, и заканчиваются как замена запретного сексуального действия, которому они как можно точнее подражают.

Если допустить ранее упомянутую историю человеческих мировоззрений, в ходе которой *анимистическая* фаза сменяется *религиозной*, а религиозная — научной, то нам будет нетрудно проследить судьбу «всемогущества мыслей» в этих фазах. На анимистической стадии человек приписывает это могущество себе; на религиозной уступает его богам, но не отказывается от него всерьез, ибо оставляет за собой право управлять богами по своему желанию путем всевозможных воздействий на них. В научном мировоззрении нет более места всемогущества человека, он признал свою слабость и покорился смерти, как и всем другим природным необходимостям. Однако в вере во власть человеческого разума, считающегося с законами действительности, еще жива частица первобытной веры во всемогущество.

При прослеживании развития либидинозных стремлений у отдельного человека, начиная с тех форм, которые они приняли в зрелом возрасте, и заканчивая их первыми выражениями в детстве, в первую очередь выявилось одно важное различие, которое я изложил в «Трех очерках по теории сексуальности». Проявления сексуальных влечений можно распознать с самого начала, но пока еще они не направляются на внешний объект. Все отдельные компоненты сексуального влечения нацелены на получение удовольствия и находят свое удовлетворение на собственном теле. Эта стадия называется стадией *аутоэротизма*, она сменяется стадией *выбора объекта*.

При дальнейшем исследовании оказалось целесообразным, более того, неизбежным между двумя этими стадиями вставить третью, или, если угодно, расчленить первую стадию аутоэротизма на две. На этой промежуточной стадии, которая становится все более важной для исследования, ранее разрозненные сексуальные влечения уже слились в еди-

ное целое, а также нашли объект; однако этот объект не внешний, чужой для индивида, а представляет собой его собственное, образовавшееся к тому времени «я». С учетом позднее наблюдаемых патологических фиксаций этого состояния мы называем эту новую стадию стадией *нарцизма*. Человек ведет себя так, словно влюблен в самого себя; для нашего анализа влечения «я» и либидинозные желания пока еще нельзя отделить друг от друга.

Хотя мы еще не можем дать достаточно четкую характеристику этой нарциссической стадии, в которой ранее диссоциированные сексуальные влечения соединяются в одно целое и катектируют «я» как объект, мы все же уже догадываемся, что нарциссическая организация никогда уже полностью не исчезает. В известной степени человек остается нарциссическим даже после того, как он нашел внешние объекты для своего либидо; объектные катексисы, которые он осуществляет, являются, так сказать, эманациями остающегося у «я» либидо, и они могут обратно в него возвращаться. Психологически столь удивительные состояния влюбленности, нормальные прототипы психозов, соответствуют высшему состоянию этих эманации в сравнении с уровнем любви к «я»[1].

Тут напрашивается мысль обнаруженную нами высокую оценку психических актов у первобытных людей и невротиков — которую мы со своей позиции называем переоценкой — связать с нарцизмом и трактовать ее как важный его фрагмент. Мы сказали бы, что у первобытного человека мышление пока еще в высокой степени сексуализировано, отсюда происходит вера во всемогущество мыслей, непоколебимая уверенность в том, что можно установить господство над миром, и недоступность для легко приобретаемого опыта, который мог бы показать человеку его действительное положение в мире. У невротиков, с одной стороны, конституционально сохранилась значительная часть этой первобытной установки, с другой стороны, в результате случившегося у них вытеснения сексуальности произошла новая сексуализация мыслительных процессов. В обоих случаях — как при первоначальном, так и при регрессивно достигнутом либидинозном гиперкатексисе мышления — психические последствия долж-

[1] Общую проблему нарцизма Фрейд несколько позже детально рассматривал в своей работе «О введении понятия “нарцизм”».

ны быть одни и те же: интеллектуальный нарцизм, всемогущество мыслей[1].

Если в доказательстве всемогущества мыслей у первобытных людей мы вправе усмотреть свидетельство нарцизма, то можем попытаться сравнить ступени развития человеческого мировоззрения со стадиями либидинозного развития отдельного человека. В таком случае как во временном, так и содержательном отношении анимистическая фаза соответствует нарцизму, религиозная фаза — той ступени любви к объекту, которая характеризуется привязанностью к родителям, а научная фаза имеет свое полное подобие в состоянии зрелости индивида, который отказался от принципа удовольствия и, приспосабливаясь к реальности, ищет свой объект во внешнем мире[2].

Только в одной области «всемогущество мыслей» сохранилось также и в нашей культуре, в области искусства. Только в искусстве еще случается так, что изнуряемый желаниями человек создает нечто похожее на удовлетворение и что эта игра — благодаря художественной иллюзии — вызывает аффективные воздействия, как если бы она была чем-то реальным. Справедливо говорят о волшебстве искусства и сравнивают художника с волшебником. Но, возможно, это сравнение имеет большее значение, чем то, на которое оно притязает. Несомненно, искусство не возникло как *l'art pour l'art*[3]; первоначально оно служило тенденциям, которые сегодня большей частью угасли. В них можно заподозрить различные магические намерения[4].

[1] У авторов, писавших на эту тему, является чуть ли не аксиомой, что у дикаря действует своего рода солипсизм, или берклианство (как его называет профессор Салли, который обнаружил его у ребенка), заставляющий его отказаться признать реальность смерти.

[2] Здесь следует только отметить, что первоначальный нарцизм ребенка имеет решающее значение для понимания развития его характера и исключает гипотезу о существовании у него примитивного чувства неполноценности.

[3] Искусство ради искусства (фр.). — *Примечание переводчика.*

[4] S. Reinach, «L'art et la magie», в сборнике «Cultes, mythes et religions» (1905–1912, т. 1, 125–136). — Рейнах считает, что первобытные художники, оставившие нам вырезанные на камне или нарисованные изображения животных в пещерах Франции, хотели не «вызвать удовольствие», а «заклинать». Этим он объясняет то, что эти рисунки находятся в самых темных и недоступных местах пещер и что среди них отсутствуют изобра-

4

Стало быть, первое мировоззрение, к которому пришел человек, мировоззрение анимизма, было психологическим; для своего обоснования оно еще не нуждалось в науке, ибо наука впервые появилась тогда, когда людям стало понятно, что мира они не знают и поэтому им нужно искать способы его узнать. Анимизм же для первобытного человека был естественным и само собой разумеющимся; он знал, каково положение вещей в мире, а именно оно таково, каким человек ощущал сам себя. Таким образом, мы готовы считать, что первобытный человек перенес во внешний мир структурные отношения своей собственной психики[1], и, с другой стороны, можем попытаться вернуть обратно в человеческую душу то, чему учит анимизм о природе вещей.

Техника анимизма, магия, яснее всего и в самом чистом виде демонстрирует нам намерение навязать реальным вещам законы душевной жизни, при этом духи пока еще не должны играть никакой роли, и вместе с тем также и духи могут избираться объектами магического воздействия. Стало быть, предпосылки магии древнее и старше, чем учение о духах, образующее ядро анимизма. Наш психоаналитический ход мыслей совпадает здесь с учением Р. Р. Маретта, который предпосылает анимизму *преданимистическую* стадию, характер которой лучше всего передается словом *«аниматизм»* (учение о всеобщей одушевленности). Из опыта о преданимизме можно сказать немного, поскольку пока еще не повстречался ни один народ, который был бы лишен представления о духах.

Если магия еще оставляет за собой все всемогущество мыслей, то анимизм уступил часть этого всемогущества ду-

---

жения внушающих страх хищных животных. *«Les modernes parlent souvent, par hyperbole, de la magie du pinceau ou du ciseau d'un grand artiste et, en général, de la magie de l'art. Entendu au sens propre, qui est celui d'une contrainte mystique exercée par la volonté de l'homme sur d'autres volontés ou sur les choses, cette expression n'est plus admissible; mais nous avons vu qu'elle était autrefois rigoureusement vraie, du moins dans l'opinion des artistes».* [«Современные люди, гиперболизируя, часто говорят о магии кисти или резца великого художника и вообще о магии искусства. В прямом смысле слова, означающем мистическое воздействие, оказываемое волей одного человека на волю других людей или на вещи, это выражение уже неприемлемо; но мы видели, что когда-то оно было истинной правдой, по крайней мере по мнению самих художников».]

[1] Осознанные благодаря так называемому эндопсихическому восприятию.

хам и этим проложил путь к образованию религии. Что же побудило первобытного человека к этому первому отречению? Едва ли понимание неправильности своих предпосылок, ибо магическую технику он все-таки сохраняет.

Духи и демоны, как указывалось в другом месте, представляют собой не что иное, как проекцию его эмоциональных побуждений[1], он превращает свои аффективные катексисы в людей, населяет ими мир и снова находит вовне свои внутренние душевные процессы, в точности, как наделенный острым умом параноик Шребер, который находил отражение связей и разъединений своего либидо в судьбах скомбинированных им «божественных лучей»[2].

Здесь мы хотим обойти стороной вопрос, откуда вообще берется склонность проецировать вовне душевные процессы. Но на одно предположение мы можем решиться: эта склонность получает усиление там, где проекция приносит с собой выгоду душевного облегчения. Такой выгоды с определенностью можно ожидать, если стремящиеся к всемогуществу побуждения оказались в конфликте друг с другом; в том числе очевидно, что не все из них могут стать всемогущими. Болезненный процесс паранойи фактически пользуется механизмом проекции, чтобы уладить такие возникшие в душевной жизни конфликты. Наглядным примером такого конфликта между двумя членами пары противоположностей является случай амбивалентной установки, который мы подробно разобрали в связи с ситуацией человека, скорбящего из-за смерти любимого родственника. Такой случай покажется нам особенно пригодным для того, чтобы обосновать создание проективных образов. Здесь мы снова присоединяемся к мнениям авторов, которые считают злых духов появившимися первыми среди духов вообще и выводят возникновение представлений о душах из впечатления, которое производила смерть на тех, кто остался в живых. Мы делаем только одно отличие: мы не выдвигаем на первый план интеллектуальную проблему, которую смерть ставит перед живыми, а относим побуждающую к

[1] Мы предполагаем, что на этой ранней нарциссической стадии катексисы, возникающие из либидинозных и других источников возбуждения, друг с другом объединены и различить их пока еще невозможно.

[2] Шребер, «Мемуары одного нервнобольного» (1903). — Фрейд, «Психоаналитические заметки об одном биографически описанном случае паранойи» (1911).

исследованию энергию к эмоциональному конфликту, в который эта ситуация повергает тех, кто остался в живых.

Стало быть, первое теоретическое достижение человека — создание духов — возникло из того же источника, что и первые нравственные ограничения, которым он подчиняется, предписания табу. Однако тождественность происхождения не свидетельствует об одновременности возникновения. Если действительно ситуация того, кто остался в живых, в сравнении с мертвым впервые навела первобытного человека на размышления, заставила его отказаться от части своего могущества в пользу духов и принести в жертву долю свободного произвола своих поступков, то эти культурные творения были, пожалуй, первым признанием Anagkh [ананке; греч. «необходимость»], противопоставляющей себя человеческому нарцизму. Первобытный человек склонился перед всемогуществом смерти с тем же жестом, с каким он, похоже, ее отрицал.

Если у нас имеется мужество для дальнейшей разработки наших предположений, то мы можем спросить, какая важная часть нашей психологической структуры находит свое отражение и повторяется в проективном создании духов и душ. В таком случае трудно оспаривать, что первобытное представление о душе, как бы далеко оно ни отстояло от более позднего представления о нематериальной душе, все же в основном с ним совпадает, то есть человек или вещь понимается как двуединство, между обеими составными частями которого распределены известные качества и изменения целого. Эта первоначальная дуальность — по выражению Спенсера — уже тождественна с тем дуализмом, который проявляется в обычном для нас разделении на дух и тело и который можно обнаружить в словесном описании человека, находящегося в обморочном состоянии или пришедшего в ярость: *он не в себе*.

То, что мы таким образом, в точности, как первобытный человек, проецируем во внешнюю реальность, не может быть ничем другим, как пониманием состояния, в котором вещь воспринимается органами чувств и сознанием, *присутствует* в них, но наряду с ним существует также другое, в котором эта же вещь является *латентной*, но может появиться снова. То есть речь идет о сосуществовании восприятия и воспоминания, или, выражаясь общо, о существовании *бессознательных* душевных процессов наряду с *сознательными*. Можно было бы сказать, что «дух» человека или вещи сво-

дится в конечном итоге к их способности вспоминаться и представляться, когда они недоступны восприятию.

Разумеется, ни от первобытного, ни и от нынешнего представления о «душе» не стоит ждать, что их отграничение от другой части придерживается тех линий, которые наша современная наука проводит между сознательной и бессознательной душевной деятельностью. Напротив, анимистическая душа соединяет в себе предназначения обеих сторон. Ее переменчивость и подвижность, ее способность покидать тело, завладевать временно или надолго другим телом — все это свойства, несомненно, напоминающие сущность сознания. Но то, как она скрывается за проявлениями личности, напоминает бессознательное; постоянство и неразрушимость мы приписываем сегодня не сознательным, а бессознательным процессам, и именно их мы считаем истинными носителями душевной деятельности.

Мы до этого говорили, что анимизм представляет собой систему мышления, первую законченную теорию мира, и теперь, основываясь на психоаналитическом понимании такой системы, хотим сделать некоторые выводы. Наш повседневный опыт может снова и снова продемонстрировать нам главные особенности «системы». Ночью мы видим сны и научились днем эти сны толковать. Сновидение может, не отрицая своей природы, казаться спутанным и бессвязным, но может также, наоборот, подражать пережитым впечатлениям, выводить одно событие из другого и одну часть своего содержания соотнести с другой. Это, похоже, удается ему лучше или хуже, но почти никогда настолько хорошо, чтобы где-то не проявилась абсурдность, разрыв в структуре. Когда мы подвергаем сновидение толкованию, то узнаем, что непостоянное и неравномерное расположение составных частей сновидения также является довольно неважным для понимания сна. Существенным в сновидении являются мысли сна, которые, разумеется, богаты смыслом, связны и упорядочены. Но их порядок совершенно иной, чем тот, который мы запомнили в явном содержании сновидения. Взаимосвязь мыслей сновидения была нарушена и может затем либо вообще остаться потерянной, либо замениться новой взаимосвязью содержания сна. Почти всегда, кроме сгущения элементов сна, происходила их перестановка, которая в большей или меньшей степени не зависит от прежнего их порядка. В завершение скажем: то, что получилось из материа-

ла мыслей сна благодаря работе сновидения, подверглось новому воздействию, так называемой *«вторичной переработке»*, цель которой, очевидно, состоит в том, чтобы устранить бессвязность и непонятность, возникающие в результате работы сновидения, ради нового «смысла». Этот новый, достигнутый благодаря вторичной переработке смысл уже не является смыслом мыслей сновидения.

Вторичная переработка продукта работы сновидения является превосходным примером сущности и притязаний системы. Интеллектуальная функция в нас требует унифицирования, связанности и понятности от любого материала восприятия или мышления, которым она завладевает, и не боится создать неправильную взаимосвязь, если вследствие особых обстоятельств не может ухватить правильную. Такие системные образования мы знаем не только из сновидения, но и из фобий, навязчивых мыслей и форм бреда. При заболеваниях, которые сопровождаются бредом (при паранойе), самым очевидным является системное образование; оно преобладает в картине болезни, но его нельзя не заметить и при других формах невропсихозов. Во всех случаях мы можем затем доказать, что произошла *перестановка* психического материала в соответствии с новой целью, зачастую, по сути, совершенно насильственная, когда она кажется понятной лишь с точки зрения системы. Тогда наилучшим признаком системного образования становится то, что каждый из его результатов допускает, по меньшей мере, два обоснования: одно обоснование из предпосылок системы — то есть возможное при известных обстоятельствах и бредовое — и скрытое, которое, однако, мы должны признать по-настоящему действенным, реальным.

Для пояснения пример из невроза: в статье о табу я упомянул одну больную, навязчивые запреты которой имеют полное сходство с табу маори. Невроз этой женщины направлен на ее мужа; кульминацией невроза является защита от бессознательного желания его смерти. Ее явная системная фобия связана, однако, с упоминанием смерти вообще, причем ее муж никак здесь не фигурирует и никогда не бывает предметом осознанного беспокойства. Однажды она слышит, как муж дает поручение отнести его затупившуюся бритву в определенную лавку и там ее заточить. Побуждаемая непонятным беспокойством, она сама отправляется в эту лавку и

по возвращении из этой «разведки местности» требует от мужа, чтобы тот навсегда избавился от этой бритвы, ибо она обнаружила, что рядом с названной им лавкой находится склад гробов, траурных принадлежностей и т. п. Бритвы из-за намерения мужа нерасторжимо связались с мыслью о смерти. Теперь это стало *системной* мотивировкой запрета. Мы можем быть уверенными, что, и не обнаружив такого соседства, больная все равно вернулась бы домой с запретом использовать бритвы, ибо для этого было бы достаточно того, что по дороге в лавку она встретила катафалк, человека в траурном одеянии или женщину с траурным венком. Сеть условий была растянута достаточно широко, чтобы в любом случае поймать добычу; от нее зависело, вытащить эту добычу или нет. Можно было с уверенностью констатировать, что для других случаев условия запрета она не активировала. Тогда она говорила, что был «более хороший день». Разумеется, *настоящей* причиной запрета на бритвы, как мы легко догадываемся, было ее противодействие исполненному удовольствием представлению, что ее муж может перерезать себе горло наточенной бритвой.

Точно таким же образом совершенствуется и детализируется торможение, связанное с ходьбой, абазия и агорафобия, если этому симптому однажды удалось стать заменой бессознательного желания и защитой от него. То, что обычно присутствует в бессознательных фантазиях и действенных реминисценциях у больного, протискивается в этот однажды открывшийся выход, чтобы получить симптоматическое выражение, и размещается в целесообразной перегруппировке в рамках нарушения ходьбы. Было бы напрасной, по сути, безрассудной затеей попытаться понять симптоматическое строение и частные детали, например, агорафобии, исходя из ее основной предпосылки. Вся последовательность и строгость взаимосвязей только кажущаяся. Более строгое наблюдение, как при изучении фасада сновидения, может выявить полнейшую непоследовательность и произвольность в симптоматическом образовании. Детали такой системной фобии заимствуют свою реальное обоснование у скрытых детерминант, которые не имеют ничего общего с торможением, связанным с ходьбой, и поэтому также и формы такой фобии у различных людей оказываются такими разными и противоречивыми.

Если теперь попытаться найти обратный путь к занимающей нас системе анимизма, то из нашего понимания других психологических систем мы делаем вывод, что объяснение отдельного обычая или предписания «суеверием» также и у первобытных людей не обязательно должно быть единственной и истинной мотивировкой, и оно не освобождает нас от обязанности искать их скрытые мотивы. При господстве анимистической системы может быть только так, что каждое предписание и каждая деятельность получают системное обоснование, которое мы сегодня называем «суеверным». «Суеверие», подобно «тревоге», «сновидению», «демону», представляет собой одно из временных психологических понятий, которые растворились в результате психологического аналитического исследования. Если заглянуть за эти конструкции, отгораживающие, словно ширма, от знания, то начинаешь подозревать, что душевной жизни и культурному уровню дикарей до сих пор не была оценка, которой они заслуживают.

Если рассматривать вытеснение влечений как меру достигнутого культурного уровня, то приходится согласиться, что и при господстве анимистической системы имелись успехи и достижения, которые несправедливо из-за их суеверного обоснования недооценивают. Когда мы слышим, что воины дикого племени, отправляясь в военный поход, возлагают на себя бремя величайшего целомудрия и чистоплотности, то нам кажется естественным объяснение, что они убирают свои нечистоты, чтобы враг не сумел овладеть этой частью их личности и тем самым не нанес им ущерб магическим способом, а по поводу их воздержания мы должны заподозрить аналогичное суеверное обоснование. Тем не менее факт отказа от влечения налицо, и мы понимаем случай лучше, предположив, что дикий воин подвергает себя таким ограничениям в качестве компенсации, потому что он намеревается позволить себе в полной мере удовлетворить обычно запрещаемые жестокие и враждебные побуждения. Это же относится к многочисленным случаям сексуального ограничения на время тяжелых и ответственных работ. Хотя при обосновании этих запретов ссылаются на магическую взаимосвязь, все же остается очевидным фундаментальное представление, что благодаря отказу от удовлетворения влечения можно приобрести большую силу, и наряду с магической рационализацией запрета нельзя пренебрегать его гигиенической причиной. Когда муж-

чины дикого племени отправляются на охоту, на рыбную ловлю, на войну, на сбор ценных растений, оставшиеся дома женщины подчиняются многочисленным угнетающим ограничениям, которым сами дикари приписывают действующее на расстоянии, симпатическое воздействие на успех экспедиции. Однако не требуется большой сообразительности, чтоб догадаться, что этот действующий на расстоянии момент — это не что иное, как мысли о том, чтобы мужья вернулись домой, тоска отсутствующих и что за этим камуфляжем скрывается верное психологическое понимание того, что мужья сделают все от них зависящее только тогда, когда будут абсолютно спокойны за оставшихся без присмотра жен. В других случаях говорится прямо, без магического обоснования, что супружеская неверность жены сведет на нет усилия занятого ответственной деятельностью отсутствующего мужа.

Бесчисленные предписания табу, которым подчиняются женщины дикарей во время менструации, мотивируются суеверной боязнью крови и, пожалуй, имеют в ней также реальное обоснование. Но было бы неверно игнорировать возможность того, что эта боязнь крови служит здесь также эстетическим и гигиеническим целям, которые во всех случаях должны драпироваться в магические мотивировки.

Пожалуй, мы не ошибаемся в том, что подобными объяснениями рискуем вызвать упрек, что приписываем современным дикарям утонченность душевной деятельности, которая представляется маловероятной. Однако я думаю, что с психологией этих народов, оставшихся на анимистической ступени, дело может обстоять точно так же, как с душевной жизнью ребенка, которую мы, взрослые люди, уже не понимаем и содержательность и утонченность которой мы поэтому во многом недооценивали.

Я хочу упомянуть еще одну группу до сих пор не проясненных предписаний табу, поскольку она позволяет дать знакомое психоаналитику объяснение. У многих диких народов при различных обстоятельствах запрещено держать в доме острое оружие и режущие инструменты. Фрэзер приводит одно немецкое суеверие, что нельзя класть нож лезвием вверх. Бог и ангелы могут о него пораниться. Нельзя ли в этом табу узнать отголосок известных «симптоматических действий», для осуществления которых из-за бессознательных недобрых побуждений могло бы быть использовано острое оружие?

4. Инфантильное возвращение тотемизма

Не стоит опасаться, что психоанализ, который вначале открыл постоянно встречающуюся сверхдетерминацию психических актов и образований, будет пытаться выводить нечто столь сложное, как религия, из единственного источника. Если по необходимости, собственно говоря, в силу вынужденной односторонности он делает акцент только на одном источнике этого института, то это отнюдь не значит, что он претендует на признание его исключительности и первенства среди взаимодействующих моментов. Только синтез из различных областей исследования может решить, какое относительное значение следует придавать рассматриваемому здесь механизму в происхождении религии; но такая работа превосходит как средства, так и намерения психоаналитика.

1

В первой статье этой серии мы познакомились с понятием тотемизма. Мы услышали, что тотемизм представляет собой систему, которая у некоторых первобытных народов Австралии, Америки, Африки заменяет религию и создает основу социальной организации. Мы знаем, что в 1869 году шотландец Макленнан привлек всеобщее внимание к феноменам тотемизма, дотоле расценивавшимся как курьез, высказав предположение, что большое количество обычаев и обрядов в различных древних и современных обществах следует понимать как остатки тотемистической эпохи. С тех пор наука признала это значение тотемизма в полном объеме. В качестве одного из последних высказываний по этому вопросу я хочу процитировать одно место из «Элементов психологии народов» В. Вундта (1912): «Если все это мы обобщим, то с высокой вероятностью получается вывод, что тотемистическая культура повсюду составляла когда-то предварительную ступень последующего развития и переходную ступень между состоянием первобытного человека и эпохой героев и богов».

Цели настоящих статей вынуждают нас более детально остановиться на особенностях тотемизма. По причинам, которые станут понятны позднее, я предпочитаю здесь описание С. Рейнаха, который в 1900 году в двенадцати параграфах набросал нижеследующий «Code du totémisme», своего рода катехизис тотемистической религии[1].

1. Нельзя ни убивать, ни употреблять в пищу определенных животных, но люди разводят особей этих видов животных и за ними ухаживают.
2. Случайно погибшее животное оплакивают и хоронят с такими же почестями, как и члена племени.
3. Иногда запрет на употребление в пищу относится только к определенной части тела животного.
4. Если под давлением необходимости приходится убить обычно оберегаемое животное, то у него просят прощения и стараются ослабить нарушение табу, убийство, разнообразными уловками и увертками.
5. Если животное приносится в жертву в соответствии с ритуалом, то его торжественно оплакивают.
6. По некоторым торжественным поводам, во время религиозных церемоний, надевают шкуры определенных животных. Там, где тотемизм еще существует, это шкуры тотемных животных.
7. Племена и отдельных людей называют именами животных, а именно тотемных животных.
8. Многие племена используют изображения животных в качестве герба и украшают ими свое оружие; мужчины рисуют изображения тотема на теле или делают себе соответствующие татуировки.
9. Если тотем принадлежит к внушающим страх или опасным животным, то предполагается, что он оберегает членов названного его именем племени.
10. Тотемное животное охраняет и предупреждает об опасности членов племени.
11. Тотемное животное сообщает своим последователям будущее и служит им вождем.
12. Члены племени, принадлежащие к одному тотему, часто верят в то, что связаны с тотемным животным узами общего происхождения.

[1] *Revue scientifique*, октябрь 1900, переиздано в четырехтомном труде автора «Cultes, mythes et religions» (1905–1912, т. 1, 17 и далее).

Этому катехизису тотемистической религии можно дать надлежащую оценку только в том случае, если принять во внимание, что Рейнах перечислил здесь все признаки и остаточные явления, из которых можно сделать вывод о существовавшей когда-то тотемистической системе. Особое отношение этого автора к проблеме проявляется в том, что он в известной степени пренебрег важными характеристиками тотемизма. Мы убедимся, что из двух основных положений тотемистического катехизиса одно он отодвинул на задний план, а другое полностью проигнорировал.

Чтобы получить правильную картину особенностей тотемизма, обратимся к автору, посвятившему этой теме четырехтомный труд, который включает в себя самое полное собрание относящихся сюда наблюдений вместе с самым обстоятельным обсуждением затронутых проблем. Мы останемся обязанными Дж. Г. Фрэзеру, автору «Тотемизма и экзогамии» (1910), за удовольствие и наставление, даже если психоаналитическое исследование приведет к результатам, которые во многом расходятся с его собственными[1].

Прежде всего: те, кто собирает наблюдения, и те, кто их перерабатывает и обсуждает, не одни и те же люди; первые — это путешественники и миссионеры, последние — ученые, которые объектов своего исследования, возможно, никогда и не видели. Добиться взаимопонимания с дикарями непросто. Не все наблюдатели были знакомы с их языком, и нередко им приходилось прибегать к помощи переводчиков или общаться с опрашиваемыми на вспомогательном языке пиджин-инглиш. Дикари не любят касаться самых интимных вопросов своей культуры и открываются только таким чужестранцам, которые провели среди них многие годы. По самым разным мотивам они зачастую дают ложные или допускающие неправильное толкование сведения. Нельзя забывать о том, что первобытные народы — это не молодые народы, а, в сущности, такие же древние, как и самые цивилизованные, и что нет основания предполагать, что они сохранили для нашего ознакомления свои первоначальные идеи и институты безо всякого развития и искажения. Напротив, не подлежит сомнению, что у первобытных людей произошли глубокие перемены по всем направлениям, и поэтому никогда нельзя

[1] Но, наверное, мы поступим правильно, если сначала продемонстрируем читателю трудности, которые приходится одолевать при установлении фактов в этой области.

решить с полной определенностью, что в их нынешних состояниях и мнениях сохранилось подобно окаменелостям как первоначальное прошлое и что соответствует его искажению и изменению. Отсюда так много распрей между авторами в вопросе о том, что в особенностях первобытной культуры следует рассматривать как первичное и что как более позднее, вторичное образование. Таким образом, установление первоначального состояния всякий раз остается вопросом конструкции. Наконец, вчувствоваться в образ мыслей первобытных людей непросто. Мы так же часто не понимаем их, как и детей, и всегда склонны истолковывать их поступки и чувства в соответствии с нашими собственными психическими констелляциями.

«Тотем, — писал Фрэзер[1], — это материальный объект, которому дикарь выражает суеверное почтение, потому что думает, что между его собственной персоной и любой вещью этого рода существует совершенно особое отношение... Связь между человеком и его тотемом обоюдная, тотем оберегает человека, а человек разными способами доказывает свое уважение к тотему, например, тем, что не убивает его, если это животное, и не срывает, если это растение. Тотем отличается от фетиша тем, что никогда не является отдельной вещью, а всегда представляет собой некий род, как правило, вид животных или растений, реже — класс неодушевленных вещей, и еще реже — искусственно сделанных предметов...»

«Можно выделить, по меньшей мере, три вида тотема:

1) тотем племени, к которому причастно все племя и который передается по наследству от одного поколения к следующему;
2) половой тотем, которому принадлежат все мужчины или все женщины племени, причем лица противоположного пола исключаются;
3) индивидуальный тотем, который принадлежит отдельному человеку и не переходит на его потомство...» Два последних вида тотема по своему значению в сравнении с тотемом племени во внимание не принимаются. Это, если мы не ошибаемся, поздние и для сущности тотема не очень важные образования.

«Тотем племени (тотем клана) является предметом почитания группы мужчин и женщин, которые носят имя тотема,

[1] «Totemism», Эдинбург, 1887, переиздано в первом томе большого труда «Totemism and Exogamy» (1910).

считают себя прямыми потомками общего предка и тесно связаны друг с другом общими обязанностями, а также верой в свой тотем».

«Тотемизм представляет собой как религиозную, так и социальную систему. Со своей религиозной стороны он выражается во взаимном уважении и бережном отношении человека к своему тотему, со своей социальной стороны — в обязательствах членов клана перед друг другом и перед другими племенами. В более поздней истории тотемизма обе его стороны проявляют тенденцию к расхождению; социальная система зачастую переживает религиозную, и наоборот, остатки тотемизма сохраняются в религии таких стран, в которых социальная система, основанная на тотемизме, исчезла. Каким образом две эти стороны тотемизма были первоначально взаимосвязаны, об этом при нашем незнании их происхождения сказать с уверенностью мы не можем. В целом, однако, имеется большая вероятность того, что обе стороны тотемизма вначале были неразделимы. Другими словами, чем больше мы углубляемся в прошлое, тем отчетливее проявляется, что член племени причисляет себя к тому же виду, что и его тотем, а его отношение к тотему не отличается от отношения к товарищу по племени».

В специальном описании тотемизма как религиозной системы Фрэзер указывает, что члены одного племени называют себя именем своего тотема и, *как правило, также верят, что от него происходят*. Следствием этой веры является то, что они не охотятся на тотемное животное, не убивают и не употребляют его в пищу и запрещают себе использовать тотем каким-нибудь другим способом, если он представляет собой нечто другое, а не животное. Запреты убивать тотем и употреблять его в пищу — не единственные табу, которые его касаются; иногда также запрещено до него дотрагиваться и даже на него глядеть; во многих случаях нельзя называть тотем его настоящим именем. Нарушение этих заповедей табу, которые защищают тотем, автоматически наказывается тяжелым заболеванием или смертью.

Иногда клан разводит экземпляры тотемного животного и содержит их в неволе[1]. Тотемное животное, найденное мертвым, оплакивают и хоронят, как товарища по клану. Если тотемное животное нужно было убить, то это происходило в

[1] Как еще и сегодня волков в клетке на капитолийской лестнице в Риме и медведей в медвежатнике в Берне.

соответствии с предписанным ритуалом, состоявшим из извинений и церемоний искупления.

От своего тотема племя ждало защиты и пощады. Если это было опасное животное (хищник, ядовитая змея), то предполагалось, что оно никак не обидит своих товарищей, а если это предположение не подтверждалось, тот, кому было нанесено увечье, изгонялся из племени. Клятвы, полагает Фрэзер, первоначально представляли собой ордалии; таким образом, многие вопросы, касавшиеся происхождения и подлинности, предоставлялось решать тотему. Тотем помогает в болезнях, посылает племени знамения и предостережения. Появление тотемного животного вблизи дома часто расценивалось как возвещение о смерти. Тотем пришел забрать своего родственника[1].

По разным важным поводам член клана старается подчеркнуть свое родство с тотемом, придавая себе внешнее сходство с ним: облачается в шкуру тотемного животного, выцарапывает у себя его изображение и т. п. В торжественных случаях рождения, посвящения в мужчины, похорон это отождествление с тотемом осуществляется в действиях и словах. Танцы, при которых все члены племени одеваются в шкуры своего тотема и ведут себя, как он, служат разнообразным магическим и религиозным целям. Наконец, существуют церемонии, при которых тотемное животное торжественно убивают.

Социальная сторона тотемизма выражается прежде всего в строго соблюдаемом запрете и в многочисленных ограничениях. Члены тотемного клана являются братьями и сестрами, обязаны друг другу помогать и защищать друг друга; в случае убийства чужаком товарища по клану все племя виновника несет ответственность за кровавое злодеяние, а клан убитого чувствует себя солидарным в требовании возмездия за пролитую кровь. Узы тотема крепче, чем семейные узы в нашем понимании; они не совпадают с последними, поскольку передача тотема, как правило, происходит через наследование по матери, и, возможно, наследование по отцу вначале вообще силы не имело.

Соответствующее же ограничение табу состоит в том, что членам одного тотемного клана запрещается вступать в брак друг с другом и вообще иметь между собой сексуальные отношения. Это и есть знаменитая и загадочная, связанная с тоте-

[1] Как белая женщина в некоторых благородных семействах.

мизмом *экзогамия*. Мы посвятили ей первую статью этой серии и поэтому здесь нам требуется лишь указать, что она происходит от обостренного страха инцеста, что при групповом браке она совершенно понятна как мера предохранения от инцеста и что сначала она обеспечивает предотвращение инцеста у младшего поколения и только в дальнейшем своем развитии становится препятствием и для старшего поколения.

К этому описанию тотемизма у Фрэзера, одному из самых ранних в литературе на эту тему, я хочу добавить несколько выдержек из одного из последних обобщений. В появившихся в 1912 году «Элементах психологии народов» В. Вундт говорит: «Тотемное животное считается предком данной группы. Следовательно, “тотем”, с одной стороны, является названием группы, с другой — именем рода, и в последней связи это имя имеет одновременно мифологическое значение. Однако все эти употребления понятия друг с другом сливаются, и отдельные из этих значений могут отойти на задний план, так что в некоторых случаях тотемы стали чуть ли не простым обозначением частей племени, тогда как в других случаях на переднем плане стоит представление о происхождении или же культовое значение тотема...» Понятие тотема становится крайне важным для *разделения и организации племени*. «С этими нормами и их закреплением в вере и чувствах членов племени связано то, что первоначально тотемное животное всегда рассматривалось не просто как название группы членов племени, — в большинстве случаев животное считается родоначальником данного подразделения... Затем с этим связано то, что эти животные-предки стали предметом культа... Этот культ животного, помимо определенных церемоний и церемониальных торжеств, прежде всего выражается в отношении к тотемному животному: не только отдельное животное, но и каждый представитель того же вида в известной мере является священным животным, товарищу по тотему запрещено или разрешается только при известных условиях употреблять в пищу мясо тотемного животного. Этому соответствует важное в этой связи противоположное явление, а именно, что при известных условиях происходит своего рода церемониальное вкушение мяса тотема...»

«...Но самая важная социальная сторона этого тотемистического разделения племени заключается в том, что с ней связаны определенные нормы правил общения групп между

собой. Среди этих норм на первом месте стоят нормы супружеских отношений. Таким образом, это разделение племени связано с важным явлением, впервые возникающим в тотемистическую эпоху, — с *экзогамией*».

Если мы, минуя все, что, возможно, соответствует более позднему дальнейшему развитию или ослаблению, пожелаем прийти к характеристике первоначального тотемизма, то получим следующие существенные черты: *первоначально тотемами были только животные, они считались предками отдельных племен. Тотем передавался по наследству только по женской линии; запрещалось убивать тотем* (или *употреблять его в пищу*, что для первобытных условий одно и то же); *товарищам по тотему запрещалось вступать друг с другом в сексуальные отношения*[1].

Позволим себе обратить внимание на то, что в «Code du totémisme», составленном Рейнахом, одно из главных табу, табу экзогамии, вообще отсутствует, тогда как предпосылка второго табу, происхождение от тотемного животного, упоминается только вскользь. Но я избрал описание Рейнаха, автора, которому принадлежит большая доля в изучении этой темы, чтобы подготовить читателя к разногласиям среди авторов, которыми мы теперь должны будем заняться.

2

Чем более неопровержимым казался вывод, что тотемизм составлял типичную фазу развития всех культур, тем настоятельнее становилась потребность прийти к его пониманию,

[1] С этим текстом созвучен вывод о тотемизме, который делает Фрэзер в своей второй работе на эту тему («The Origin of Totemism», *Fortnightly Review,* 1899): «Таким образом, тотемизм обычно трактуется как первобытная система как религии, так и социальной жизни. Как система религии он охватывает мистический союз дикаря со своим тотемом; как система социальной жизни он включает в себя отношения, в которых находятся мужчины и женщины одного и того же тотема, и отношения к членам других тотемных групп. Соответственно этим двум сторонам системы существуют два суровых и имеющихся наготове испытания, или канона тотемизма: во-первых, правило, что человек не смеет убивать или употреблять в пищу свое тотемное животное или растение; и, во-вторых, правило, что он не может жениться или жить с женщиной, принадлежащей к этому же тотему». Затем Фрэзер делает добавление, которое вводит нас в дискуссию о тотемизме: «Сосуществуют ли всегда две эти стороны — религиозная и социальная — или, в сущности, они независимы друг от друга, — это вопрос, на который отвечают по-разному».

прояснить загадку того, в чем состоит его сущность. Загадочным в тотемизме, пожалуй, является все; важнейшими вопросами являются вопросы о возникновении тотемного происхождения, о мотивировке экзогамии (или ее заменяющего табу инцеста) и об отношении между тем и другим — между организацией тотема и запретом инцеста. Понимание должно было быть одновременно и историческим, и психологическим, показать, при каких условиях развился этот своеобразный институт и каким душевным потребностям людей он дал выражение.

Мои читатели, безусловно, будут удивлены, узнав, с каких разных точек зрения сведущие исследователи пытались ответить на эти вопросы и насколько расходятся на этот счет их суждения. Сомнению подвергается почти все, что можно было бы вообще утверждать относительно тотемизма и экзогамии; также и вышеупомянутая картина, заимствованная из сочинения Фрэзера, опубликованного в 1887 году, не может избежать критического замечания, что она выражает произвольные пристрастия референта и что сам Фрэзер, постоянно менявший свои взгляды на данный предмет, сегодня стал бы ее оспаривать[1].

Совершенно естественное предположение состоит в том, что сущность тотемизма и экзогамии скорее всего можно было бы понять в том случае, если бы удалось приблизиться к истокам обоих институтов. Тогда, однако, при оценке положения вещей нельзя забывать замечание Эндрю Лэнга, что и первобытные народы не сохранили для нас эти первоначальные формы институтов и условия их возникновения, так что мы вынуждены довольствоваться только гипотезами, чтобы восполнить ими недостаточность наблюдения[2]. Среди представ-

[1] По поводу такой перемены взглядов он написал следующую прекрасную фразу: «Я не настолько безрассуден, чтоб возомнить, что мои выводы, касающиеся этих сложных вопросов, являются окончательными. Я неоднократно менял свои взгляды и готов менять их снова с каждым изменением фактов; подобно хамелеону беспристрастный исследователь должен менять свой цвет вместе с изменением цвета почвы, по которой он ступает».

[2] «В силу самого факта, поскольку происхождение тотемизма находится далеко за пределами нашей способности провести историческое исследование или эксперимент, при изучении этого вопроса мы вынуждены обратиться за помощью к предположениям». «Мы нигде не увидим абсолютно примитивного человека и тотемистическую систему в ее становлении».

ленных попыток объяснения некоторые, на взгляд психолога, с самого начала кажутся неадекватными. Они слишком рациональны и не принимают в расчет чувственный характер явлений, которые требуется объяснить. Другие основываются на предположениях, не подтверждаемых наблюдением; третьи ссылаются на материал, который лучше было бы подвергнуть другому истолкованию. Опровержение различных взглядов, как правило, больших сложностей не доставляет; как это обычно бывает, авторы оказываются сильнее в критике, которой они подвергают друг друга, чем в создании своей собственной продукции. Конечным результатом большинства рассматриваемых вопросов является вывод: *«Non liquet»*[1]. Поэтому неудивительно, что в новейшей, здесь большей частью пропущенной литературе на эту тему проявляется несомненное стремление отказаться от общего решения тотемистической проблемы как невыполнимого. Пример тому — Гольденвайзер (1910). (Реферат в «Britannica Year Book», 1913.) При изложении этих противоречащих друг другу гипотез я позволил себе не придерживаться их хронологического порядка.

а) ПРОИСХОЖДЕНИЕ ТОТЕМИЗМА

Вопрос о происхождении тотемизма можно сформулировать также следующим образом: как первобытные люди пришли к тому, чтобы называть себя (свои племена) по имени животных, растений, неодушевленных предметов?[2]

Шотландец Макленнан, открывший для науки тотемизм и экзогамию (1869–1870 и 1865), воздержался обнародовать свой взгляд на возникновение тотемизма. По сообщению Э. Лэнга (1905), некоторое время он был склонен сводить тотемизм к обычаю нанесения татуировки. Опубликованные теории происхождения тотемизма я хотел бы разбить на три группы: *a)* номиналистические, *b)* социологические, *c)* психологические.

а) Номиналистические теории

Сообщения об этих теориях оправдывают их объединение под предложенным мною названием.

Еще Гарсиласо де ла Вега, потомок перуанских инков, написавший в XVII веке историю своего народа, объяснял то, что было ему известно о тотемистических феноменах, потребно-

[1] Не ясно (лат.). — *Примечание переводчика.*

[2] Первоначально, наверное, только по имени животных.

стью племен отличаться друг от друга именем. Эта же мысль появляется столетием позже у этнолога А.Г. Кина: тотемы произошли от *«heraldic badges»* (геральдических знаков), которыми семьям и племенам хотелось отличаться друг от друга.

Этот же взгляд на значение тотема выразил Макс Мюллер в своих «Contributions to the Science of Mythology». Тотем представляет собой: 1) обозначение клана, 2) имя клана, 3) имя родоначальника клана, 4) имя почитаемого кланом предмета. Позднее Й. Пиклер (1899) писал: «Люди нуждались в постоянном, письменно фиксируемом названии для сообществ и индивидов... Таким образом, тотемизм происходит не из религиозной, а из прозаической повседневной потребности человечества. Ядро тотемизма, называние, является следствием первобытной техники письма. Свойство тотемов — это также и свойство легко изображаемых шрифтовых знаков. Но если дикари вначале носили имя животного, то в результате они пришли к мысли о родстве с этим животным»[1].

Герберт Спенсер (1870 и 1893) также придавал решающее значение в возникновении тотемизма присвоению имени. «Отдельные индивиды, — указывал он, — из-за своих качеств требовали, чтобы их называли именем животных и таким образом получали почетные прозвища или клички, которые сохранились у их потомков. Вследствие неопределенности и непонятности первобытных языков эти имена понимались более поздними поколениями так, словно они были свидетельством их происхождения от этих самых животных. Таким образом, тотемизм появился по недоразумению в качестве культа предков».

Точно так же, хотя и не делая акцента на недоразумении, расценивал происхождение тотемизма лорд Эвибари (более известный под своим прежним именем Джон Лаббок): если мы хотим объяснить почитание животных, то мы не вправе забывать о том, как часто человеческие имена заимствуются у животных. Дети и свита мужчины, названного медведем или львом, естественным образом делали из этого имени название племени. Таким образом получалось, что к самому животному относились с известным почтением, и в конечном счете оно становилось объектом почитания.

---

[1] Свое объяснение авторы справедливо называют «вкладом в материалистическую теорию истории».

Неопровержимое, как нам кажется, возражение против сведения названий тотемов к именам индивидов привел Фисон. На примере отношений у австралийцев он показывает, что тотем всегда является отличительным признаком группы людей и никогда не бывает отличительным признаком отдельного человека. Если бы дело обстояло иначе и тотем первоначально был именем отдельного человека [мужчины], то при системе наследования по матери он никогда не мог бы перейти на его детей.

Впрочем, представленные теории явно недостаточны. Они объясняют, скажем, факт называния племен первобытных людей по имени животных, но отнюдь не значение, которое приобрело это присвоение имени, то есть тотемистическую систему. Из всех теорий этой группы наибольшего внимания заслуживает теория Э. Лэнга, которую он разработал в своих книгах «Social Origins» (1903) и «The Secret of the Totem» (1905). В ней сердцевиной проблемы по-прежнему является присвоение имени, но вместе с тем в ней разбираются два интересных психологических обстоятельства, и, таким образом, она претендует на то, что ей удалось окончательно разрешить загадку тотемизма.

Э. Лэнг считает неважным, каким образом кланы пришли к своим именам животных. Можно только предположить, что однажды у них пробудилось сознание того, что они эти имена носят, но почему — в этом они не могли дать себе отчета. *Происхождение этих имен забыто.* Затем они, наверное, попытались при помощи умозрительного рассуждения об этом узнать, и, будучи убежденными в том, что имена имеют значение, они неизбежно должны были прийти ко всем идеям, которые содержатся в тотемистической системе. Для первобытных людей имена — как и для современных дикарей и даже для наших детей — не являются чем-то формальным и безразличным, какими они кажутся нам, а представляют собой нечто важное и многозначительное. Имя человека является главной составляющей его персоны, возможно, частью его души. То, что первобытные люди имели одинаковое имя с животным, должно было привести их к предположению о существовании таинственной и важной связи между ними и данным видом животных. Какая другая связь могла быть принята во внимание, как не кровное родство? Но раз оно однажды было допущено вследствие сходства имени, то как прямое следствие кровного табу из него произошли все тотемистические предписания, включая экзогамию.

«No more than these three things — a group animal name of unknown origin; belief in a transcendental connection between all bearers, human and bestial, of the same name; and belief in the blood superstitions — was needed to give rise to all the totemic creeds and practices, including exogamy»[1]. (Lang, 1905.)

Объяснение Лэнга является, так сказать, двухтактным. Он выводит тотемистическую систему с психологической необходимостью из того факта, что тотемы имеют имена, предполагая, что происхождение этого присвоения имен оказалось забытым. В другой части своей теории он пытается объяснить происхождение этих имен; мы увидим, что она носит совершенно другой характер.

Эта вторая часть теории Лэнга существенно не отличается от других, которые я назвал «номиналистическими». Практическая потребность в различении вынудила отдельные племена принимать имена, и потому они соглашались с именами, которые каждому племени давали другие племена. Это «*naming from without*»[2] является особенностью конструкции Лэнга. То, что возникшие таким образом имена были заимствованы у животных, не кажется странным, и они не воспринимались первобытными людьми как оскорбление или насмешка. Впрочем, Лэнг привлек в качестве примера отнюдь не единичные случаи из более поздних исторических эпох, когда данные извне имена, первоначально задумывавшиеся как насмешка, принимались теми, кого они так обозначали, и охотно ими носились (*гёзы*, *виги* и *тори*[3]). Предположение, что возникновение этих имен с течением времени было забыто, связывает эту вторую часть теории Лэнга со второй частью, изложенной ранее.

b) Социологические теории

С. Рейнах, успешно исследующий остатки тотемистической системы в культе и нравах более поздних периодов, но с

---

[1] «Потребовались только эти три вещи — группа имен животных неизвестного происхождения, вера в трансцендентную связь между всеми носителями одного и того же имени, людьми и животными, и вера в таинственное значение крови, — чтобы дать начало всем тотемистическим вероучениям и обычаям, включая экзогамию» (англ.).

[2] Присваивание имен извне (англ.). — *Примечание переводчика*.

[3] «Les Gueux», «нищие, попрошайки»: голландские повстанцы в XVI веке. «Виги», от whig — простокваша, и «тори», *истор.* — ирландские разбойники: возникшие в XVII веке названия двух больших партий в английском парламенте, которые впоследствии сменили названия на «либералов» и «консерваторов».

самого начала пренебрегавший фактором происхождения от тотемного животного, однажды в одном месте без колебаний заявляет, что тотемизм кажется ему не чем иным, как *«une hypertrophie de l' instinct social»*[1].

Эта же точка зрения проходит через весь новый труд Э. Дюркгейма «Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie» (1912). Тотем является наглядным репрезентантом социальной религии этих народов. Он олицетворяет сообщество, являющееся истинным предметом почитания.

Другие авторы пытались найти непосредственные причины такого участия социальных влечений в образовании тотемистических институтов. Так, например, А. К. Гаддон предположил, что первоначально каждое первобытное племя питалось особым видом животных или растений, возможно, также вело торговлю этими продуктами питания и доставляло их в обмен другим племенам. Так могло получиться, что племя становилось известным другим племенам по названию животного, игравшего для него столь важную роль. В то же время у этого племени должна была возникнуть особая близость с данным животным и своего рода интерес к нему, который, однако, основывался исключительно на таком самом элементарном и неотложном мотиве среди человеческих потребностей, как голод.

Возражения против этой самой рациональной из всех теорий тотема гласят, что такое положение вещей, связанное с питанием, у первобытных людей нигде не встречается и, вероятно, никогда не существовало. Дикари всеядны, причем тем больше, чем ниже они стоят. Кроме того, нельзя понять, как из такой исключительной диеты могло развиться чуть ли не религиозное отношение к тотему, достигшее кульминации в абсолютном воздержании от предпочитаемой пищи.

Первая из трех теорий, высказанных Фрэзером о возникновении тотемизма, была психологической; она будет изложена в другом месте.

Вторая теория Фрэзера, которую необходимо здесь обсудить, возникла под впечатлением публикации важной работы двух исследователей, посвященной туземцам Центральной Австралии.

---

[1] «Гипертрофированным социальным инстинктом» (фр.). — *Примечание переводчика*. Reinach (1905–1912, т. 1, 41).

Спенсер и Гиллен (1899) описали у одной группы племен, так называемой народности арунта, ряд своеобразных воззрений, обычаев и институтов, а Фрэзер присоединился к их мнению, что эти особенности следует рассматривать как черты первичного состояния и что они могут раскрыть первый и истинный смысл тотемизма.

Эти особенности у самого племени арунта (части народности арунта) таковы.

1. У них существует разделение на кланы тотема, но тотем не передается по наследству, а определяется (способом, о котором будет рассказано ниже) индивидуально.
2. Кланы тотема не являются экзогамными, ограничения в браке создаются благодаря высокоразвитому разделению на брачные классы, которые не имеют ничего общего с тотемом.
3. Функция кланов тотема состоит в исполнении церемонии, которая исключительно магическим способом нацелена на размножение съедобного объекта-тотема (эта церемония называется *интичиума*).
4. У арунта имеется своеобразная теория зачатия и возрождения. Они предполагают, что в определенных местах их страны [тотемных районах] духи умерших членов того же тотема дожидаются своего возрождения и проникают в тело женщин, проходящих мимо тех мест. Если рождается ребенок, то мать сообщает, в каком обиталище духов, по ее мнению, она зачала ребенка. В соответствии с этим определяется тотем ребенка. Далее предполагается, что духи (как умерших, так и воскресших) связаны своеобразными каменными амулетами (называющимися *чуринга*), которые можно найти в тех местах.

По-видимому, два момента побудили Фрэзера поверить, что в институтах арунта были выявлены древнейшие формы тотемизма. Во-первых, существование определенных мифов, утверждающих, что предки арунта всегда питались своим тотемом и женились на женщинах только из своего собственного тотема. Во-вторых, то обстоятельство, что в их теории зачатия половой акт, похоже, отодвигается на задний план. Людей, которые еще не узнали, что зачатие есть следствие полового акта, можно, пожалуй, рассматривать как самых отсталых и примитивных среди тех, кто живет сегодня.

Поскольку Фрэзер основывал свое суждение о тотемизме на церемонии *интичиума*, тотемистическая система сразу

предстала для него в совершенно ином свете, нежели чисто практическая организация, призванная бороться с самыми естественными потребностями человека[1]. Система оказалась просто грандиозной частью *«co-operativ magic»*[2]. Первобытные люди создали, так сказать, магическое производственно-потребительский союз. Каждый тотемный клан взял на себя задачу заботиться о достатке определенных продуктов питания. Если речь шла о несъедобном тотеме, например, о вредных животных, о дожде, ветре и т. п., то в обязанности тотемного клана входило подчинить себе эту часть природы и защитить от ее вреда. То, что было достигнуто каждым кланом, шло на пользу всем остальным. Поскольку клан не мог потреблять в пищу ничего из того, что относилось к его тотему, или мог потреблять только очень малую его часть, он доставлял этот ценный продукт другим, а взамен получал от них то, что они сами должны были обеспечивать в качестве своей социальной тотемной обязанности. В свете этого понимания, основанного на церемонии *интичиума,* Фрэзеру стало казаться, что запрет употреблять в пищу свой тотем затмил и отодвинул на задний план более важную сторону отношений, а именно требование снабжать по запросу других как можно большим количеством съедобного тотема.

Относительно традиции у арунта Фрэзер предполагает, что первоначально каждый тотемный клан без ограничения питался своим тотемом. Это создало трудности для понимания последующего хода событий, когда клан стал довольствоваться обеспечением тотемом других, в то время как сам почти полностью отказался употреблять его в пищу. Тогда он предположил, что это ограничение возникло не вследствие своего рода религиозного уважения, а благодаря наблюдению, что ни одно животное не ест себе подобных, так что это нарушение отождествления с тотемом нанесло бы ущерб вла-

---

1 *«There is nothing vague or mystical about it, nothing of that metaphysical haze which some writers love to conjure up over the humble beginnings of human speculation, but which is utterly foreign to the simple, sensuous and concrete modes of thought of the savage».* [«Здесь нет ничего смутного и мистического, ничего из того метафизически туманного, которое иные авторы любят приписывать непритязательным начальным стадиям умозрительных построений у людей, но которое абсолютно чуждо простому, чувственному и конкретному способу мышления дикарей».]

2 Совместной магии (англ.). — *Примечание переводчика.*

сти, которую хотелось над ним получить. Или это ограничение возникло из стремления задобрить существо, если его щадить. Но Фрэзер не скрывал от себя трудностей этого объяснения и не взял на себя смелость указать, каким образом утверждаемый мифами арунта обычай вступать брак в рамках тотема превратился в экзогамию.

Теория Фрэзера, основанная на церемонии *интичиума,* всецело зависит от признания примитивной природы институтов арунта. Однако после возражений, выдвинутых Дюркгеймом и Лэнгом (1903 и 1905) представляет невозможным считать ее таковой. Напротив, арунта, по-видимому, являются самым развитым из австралийских племен и представляют скорее стадию распада, нежели начало тотемизма. Мифы, произведшие такое сильное впечатление на Фрэзера, потому что в противоположность ныне господствующим институтам они делают акцент на свободе употреблять тотем в пищу и заключать браки в пределах тотема, мы легко объяснили бы как фантазии-желания, которые спроецированы на прошлое подобно мифу о золотом веке.

с) Психологические теории

Первая психологическая теория Фрэзера, созданная еще до его знакомства с наблюдениями Спенсера и Гиллена, основывалась на вере во «внешнюю душу». Тотем должен был представлять собой надежное убежище для души, куда она помещается, чтобы избежать опасностей, которые ей угрожают. Если первобытный человек размещал свою душу в своем тотеме, то сам он становился неуязвимым и, естественно, остерегался причинять вред носителю своей души. Но поскольку он не знал, какая именно особь была носителем его души, ему ничего не оставалось, как оберегать весь вид. Впоследствии Фрэзер сам отказался от этого выведения тотемизма из веры в душу.

Ознакомившись с наблюдениями Спенсера и Гиллена, он создал другую, социологическую теорию тотемизма, которую мы только что изложили, но впоследствии он признал сам, что мотив, из которого он выводил тотемизм, слишком «рационален» и что при этом он предполагал наличие слишком сложной социальной организации, чтобы ее можно было назвать примитивной[1]. Магические кооперативные общества

1 «Представляется маловероятным, чтобы община дикарей могла обдуманно разделить царство природы на области, определить в каждую область особый отряд магов и обязать все эти отряды совершать свою магию и объединить свои заклинания ради общего божества».

казались ему теперь скорее поздними плодами, нежели зачатками тотемизма. Он попытался найти более простой момент, примитивное суеверие, стоящее за этими образованиями, чтобы вывести из него возникновение тотемизма. Этот первоначальный момент он затем нашел в удивительной теории зачатия у арунта.

Арунта, как уже упоминалось, отвергают связь зачатия с половым актом. Если женщина чувствует себя матерью, то это значит, что в данный момент один из поджидающих возрождения духов из расположенного поблизости их обиталища проник в ее тело и рождается ею в качестве ребенка. Этот ребенок имеет тот же тотем, что и все духи, подкарауливающие в определенном месте. Эта теория зачатия не может объяснить тотемизм, ибо заранее предполагает существование тотема. Но если вернуться еще на один шаг и допустить, что женщина первоначально верила, что животное, растение, камень, объект, занимавший ее фантазию в момент, когда она впервые почувствовала себя матерью, в самом деле в нее проник и затем рождается ею в человеческой форме, то тогда идентичность человека с его тотемом действительно была бы обоснованной, а все дальнейшие требования тотема (за исключением экзогамии) можно было бы легко вывести из этой веры. Человек отказался бы употреблять в пищу это животное или растение, потому что тем самым он словно поедал бы себя самого. Но он чувствовал бы побуждение иной раз в виде особой церемонии вкусить что-нибудь из своего тотема, потому что этим он мог бы укрепить свою идентификацию с тотемом, которая составляет суть тотемизма. Наблюдения В.Г. Р. Риверса, произведенные среди туземцев островов Банка, по-видимому, свидетельствовали о непосредственной идентификации людей со своим тотемом на основе подобной теории зачатия.

Таким образом, первопричиной тотемизма оказалось неведение дикарей относительно того, каким образом люди и животные продолжают свой род. В особенности незнание роли, которую играет самец при оплодотворении. Это незнание поддерживается большим интервалом между актом оплодотворения и рождением ребенка (или первым ощущением движений ребенка). Поэтому тотемизм — это творение не мужского, а женского духа. Его корнями являются «причуды» *(sick fancies)* беременной женщины. «То, что действительно поражает женщину в таинственный момент ее жизни,

когда она впервые ощущает себя матерью, легко может быть отождествлено ею с ребенком в ее чреве. Такие материнские причуды, совершенно естественные и, по-видимому, общераспространенные, наверное, и являются источником тотемизма».

Основное возражение против этой третьей теории Фрэзера ничем не отличается от того, что уже приводилось против второй, социологической. По всей видимости, арунта ушли очень далеко от истоков тотемизма. Отрицание ими роли отца, похоже, не основано на примитивном неведении; отчасти у них даже имеется наследование по отцу. По-видимому, они принесли в жертву отцовство своего рода умозрительному рассуждению, чтобы оказать почести духам предков[1]. Когда миф о непорочном зачатии духом они возводят в общую теорию зачатия, их столь же мало можно заподозрить в незнании условий размножения, как и древние народы в период возникновения христианских мифов.

Другую психологическую теорию происхождения тотемизма разработал голландец Г.А. Вилкен [1884]. Она представляет собой соединение тотемизма с верой в переселение душ: «То животное, в которое, согласно всеобщим верованиям, переходили души мертвых, становилось кровным родственником, предком и таковым почиталось». Но вера в переселение душ в животных скорее сама произошла от тотемизма, а не наоборот.

Другую теорию тотемизма отстаивают превосходные американские этнологи Ф. Боас, Хилл-Таут и др. Она исходит из наблюдений над тотемистическими племенами индейцев и утверждает, что тотем первоначально является духом-покровителем предка, которого тот приобрел через сновидение и передает по наследству своему потомству. Мы уже слышали раньше, какие трудности доставляет выведение тотемизма из наследования от отдельного человека; кроме того, австралийские наблюдения отнюдь не подтверждают сведение тотема к духу-покровителю.

Для последней из психологических теорий, которая изложена Вундтом, решающее значение приобрели оба факта, во-первых, что первоначальным объектом тотема и наиболее распространенным является животное, и, во-вторых, что среди тотемных животных самые первые совпадают с животны-

1 «Это верование — философия, далекая от примитивной» (A. Lang, 1905).

ми-душами. Животные-души, такие как птица, змея, ящерица, мышь, благодаря своей большой подвижности, полету в воздухе, благодаря другим качествам, вызывающим удивление и страх, пригодны для того, чтобы их признали носителями души, покидающей тело. Тотемное животное является дериватом превращения души в животное. Таким образом, для Вундта тотемизм сливается здесь непосредственно с верой в существование души, или с анимизмом.

б) и в) ПРОИСХОЖДЕНИЕ ЭКЗОГАМИИ И ЕЕ ОТНОШЕНИЕ К ТОТЕМИЗМУ

Я более или менее подробно представил теории тотемизма и все-таки должен опасаться, что получить полное впечатление о них помешала необходимая краткость. Что касается дальнейших вопросов, то в интересах читателя я позволю себе еще большую сжатость. Обсуждение экзогамии у тотемистических народов становится особенно сложным и необозримым — можно было бы сказать: запутанным — из-за характера материала, который при этом использовался. Цели этой статьи позволяют мне также и здесь ограничиться выделением некоторых основных направлений, а для более основательного исследования предмета сослаться на часто цитировавшиеся обстоятельные работы специалистов.

Позиция автора в вопросах экзогамии, разумеется, зависит от его отношения к той или иной теории тотема. Некоторые из этих объяснений тотемизма никак не связаны с экзогамией, а потому оба института полностью отделяются друг от друга. Таким образом, здесь противопоставляются друг другу два воззрения — одно, желающее придерживаться первоначального взгляда, что экзогамия является важной частью тотемистической системы, и другое, которое такую связь оспаривает и верит в случайное совпадение обеих черт древнейших культур. Фрэзер в своих более поздних работах решительно отстаивал последнюю точку зрения.

«Я должен просить читателя все время помнить о том, что оба института — тотемизм и экзогамия — по своему происхождению и по своей природе полностью различаются, хотя у некоторых племен они случайно пересекаются и смешиваются».

Он напрямую предостерегает, что противоположный взгляд является источником бесконечных трудностей и недо-

разумений. В отличие от него другие авторы нашли путь к пониманию экзогамии как неизбежного следствия основных тотемистических воззрений. Дюркгейм в своих работах показал, как связанное с тотемом табу должно было принести с собой запрет использовать для полового сношения женщину из того же тотема. Тотем — той же крови, что и человек, и поэтому под страхом смертной казни (с учетом дефлорации и менструации) запрещается половое сношение с женщиной, которая принадлежит к этому же тотему. Э. Лэнг, присоединяющийся здесь к Дюркгейму, даже считает, что не требовалось табу крови, чтобы добиться запрета на женщин того же племени. Для этого было бы достаточно общего табу тотема, запрещающего, к примеру, сидеть в тени дерева тотема. Впрочем, Э. Лэнг отстаивает также другое происхождение экзогамии и оставляет непонятным, каким образом соотносятся два этих объяснения.

Что касается временных отношений, то большинство авторов придерживается взгляда, что тотемизм является более древним институтом, а экзогамия добавилась позже[1].

Среди теорий, пытающихся объяснить экзогамию независимо от тотемизма, следует выделить лишь некоторые, проясняющие различное отношение авторов к проблеме инцеста.

Макленнан (1865) остроумно объяснил экзогамию как остатки обычаев, указывающих на то, что когда-то имело место похищение женщин. Он предположил, что в доисторические времена было общепринято приводить женщину из чужого племени, а брак с женщиной из собственного племени постепенно становился запретным, потому что был необычным[2]. Мотив этой экзогамной традиции он искал в нехватке женщин у тех первобытных племен, возникшей из-за обычая убивать при рождении большинство детей женского пола. Мы здесь не будем заниматься проверкой того, подтверждаются ли предположения Макленнана действительными условиями. Нас гораздо больше интересует тот аргумент, что в рамках гипотезы автора все же осталось необъясненным, почему члены племени мужского пола должны были сделать для себя недоступными также и тех немногочисленных женщин своей

[1] Например, Фрэзер: «Тотемистический клан является социальной организацией, полностью отличающейся от экзогамного клана, и у нас есть веские основания полагать, что она гораздо старее».

[2] «*Improper because it was unusual*». «Неправильным, потому что он был необычным» (англ.). — *Примечание переводчика.*

крови и то, каким образом здесь полностью остается в стороне проблема инцеста.

В противоположность этому и, очевидно, с большим правом другие исследователи осмысляли экзогамию как институт для предотвращения инцеста.

Если взглянуть на постепенно возрастающую сложность ограничений брака у австралийцев, то можно разве что присоединиться к мнению Моргана, Фрэзера, Ховитта, Болдуина Спенсера, что эти учреждения носят на себе печать преднамеренного замысла (*«deliberate design»*, согласно Фрэзеру) и что они должны достичь того, что они действительно делали. «Представляется невозможным другим способом объяснить во всех деталях систему, которая одновременно и очень сложная, и совершенно обычная».

Интересно отметить, что первые ограничения, достигнутые введением брачных классов, касались сексуальной свободы младшего поколения, то есть инцеста между братьями и сестрами и между сыновьями и их матерями, тогда как инцест между отцом и дочерью был упразднен только в результате дальнейших мероприятий.

Однако сведение экзогамных ограничений сексуальности к законодательным замыслам ничего не дает для понимания мотива, создавшего эти институты. Откуда в конечном счете берется боязнь инцеста, которую нужно считать первопричиной экзогамии? Явно недостаточно для объяснения боязни инцеста ссылаться на инстинктивное отвращение к сексуальному акту с кровными родственниками, то есть на факт боязни инцеста, если социальный опыт показывает, что вопреки этому инстинкту инцест представляет собой отнюдь не редкое явление даже в нашем нынешнем обществе, и если исторический опыт знакомит со случаями, в которых инцестуозный брак привилегированных особ сделался предписанием.

Для объяснения боязни инцеста Вестермарк выставил доводом, «что у лиц, с детства живущих вместе, господствует антипатия к половому сношению и что это чувство, поскольку эти лица, как правило, являются кровными родственниками, находит естественное выражение в обычаях и законе благодаря отвращению к половым отношениям между близкими родственниками». Хэвлок Эллис, правда, оспаривает в своих «Studies In the Psychology of Sex» [1914] инстинктивный характер этой антипатии, но в остальном, по существу, отстаивал это же объяс-

нение, утверждая: «То, что обычно не наблюдается влечение к спариванию там, где речь идет о братьях и сестрах или о мальчиках и девочках, с детства живущих вместе, явление чисто негативное, которое объясняется тем, что в этих условиях совершенно отсутствуют предпосылки, возбуждающие влечение к спариванию... Между лицами, которые с детства росли вместе, привычка притупила все чувственные раздражения зрения, слуха и осязания, направила их на путь спокойной симпатии и лишила их способности вызывать эротическое возбуждение, необходимое для набухания половых органов».

Мне кажется очень странным, что Вестермарк рассматривает эту врожденную антипатию к половому сношению с лицами, с которыми данный человек рос в детстве, одновременно как психическую репрезентацию биологического факта, что близкородственное размножение наносит вред виду. Подобный биологический инстинкт не мог бы так ошибиться в своем психологическом выражении, чтобы вместо вредных для продолжения рода кровных родственников он коснулся бы совершенно безобидных в этом отношении домочадцев. Но я не могу также отказать себе изложить блестящую критику, выдвинутую Фрэзером против утверждения Вестермарка. Фрэзер находит непонятным, что сегодня сексуальное чувство отнюдь не противится сношениям с домочадцами, тогда как боязнь инцеста, которая должна быть лишь производной этого сопротивления, в настоящее время необычайно усилилась. Но еще глубже другие замечания Фрэзера, которые я привожу здесь без сокращений, поскольку в сущности они совпадают с доводами, изложенными в моей статье о табу.

«Непросто понять, почему глубоко коренящийся человеческий инстинкт должен был нуждаться в подкреплении законом. Нет закона, который повелевает людям есть и пить или запрещает им засовывать свои руки в огонь. Люди едят и пьют и держат свои руки вдали от огня инстинктивно, из страха перед естественными, а не законными наказаниями, которые они навлекли бы на себя надругательством на этими влечениями. Закон запрещает людям только то, что они могли бы сделать под давлением своих влечений. То, что запрещает или за что наказывает сама природа, незачем запрещать или за это наказывать по закону. Поэтому мы можем спокойно предположить, что преступления, запрещаемые законом, это преступления, которые охотно совершили бы многие люди по своей природ-

ной наклонности. Не будь этой наклонности, не совершались бы и подобные преступления, а если бы такие преступления не совершались, то зачем надо было бы их запрещать? Стало быть, вместо того чтобы из законодательного запрещения инцеста делать вывод о существовании естественной антипатии к инцесту, мы скорее должны были заключить, что природный инстинкт побуждает к инцесту и что, если закон подавляет это влечение, подобно другим природным влечениям, то своим основанием он имеет понимание цивилизованных людей, что удовлетворение этих природных влечений приносит вред обществу».

К этой ценной аргументации Фрэзера я могу также добавить, что данные психоанализа делают совершенно невозможным предположение о врожденной антипатии к инцестуозному сношению. Напротив, они показали, что первые сексуальные побуждения молодого человека обычно носят инцестуозный характер и что такие вытесненные побуждения играют в качестве движущих сил последующего невроза роль, которую едва ли можно переоценить.

Стало быть, от понимания боязни инцеста как врожденного инстинкта следует отказаться. Не лучше обстоит дело и с другим выведением запрета инцеста, которое имеет многих сторонников, с предположением, что первобытные народы рано заметили, какими опасностями грозит близкородственное размножение их роду и что поэтому они сознательно и намеренно запретили инцест. Возражения против этого объяснения нанизываются одно на другое. Дело не только в том, что запрещение инцеста старше, чем всякое скотоводство, на примере которого человек мог убедиться в воздействии инцеста на качества породы, но и в том, что вредные последствия близкородственного размножения еще и сегодня полностью не доказаны, а в отношении человека вообще трудно доказуемы. Кроме того, все, что мы знаем о современных дикарях, делает весьма маловероятным, чтобы их мысли о своих самых далеких предках уже были заняты предотвращением вреда для последующего потомства. Выглядит чуть ли не смехотворным, когда этим живущим без каких-либо намерений людям хотят приписать гигиенические и евгенические мотивы, которые по-прежнему едва ли принимаются во внимание и в нашей современной культуре[1].

[1] Ч. Дарвин говорит о дикарях: *«They are not likely to reflect on distant evils to their progeny»*. «Они не склонны размышлять об отдаленных бедах, угрожающих их потомству» (англ.). — *Примечание переводчика.*

Наконец, надо будет также выставить доводом, что запрещение близкородственного размножения, данное из практических гигиенических мотивов как фактора, ослабляющего породу, кажется совершенно неприемлемым, чтобы объяснить глубокое отвращение к инцесту, возникающее в нашем обществе. Как я показал в другой статье, эта боязнь инцеста у живущих сегодня первобытных народов кажется еще более активной и сильной, чем у цивилизованных.

Если можно было бы ожидать, что и при выведении боязни инцеста имеется выбор между социологическими, биологическими и психологическими возможностями объяснения, при этом психологические мотивы, наверное, следовало бы расценивать как репрезентацию биологических сил, то в конце исследования чувствуешь себя вынужденным присоединиться к смиренному суждению Фрэзера: нам неизвестно происхождение страха инцеста и мы даже не знаем, к чему обратиться. Ни одно из приведенных доныне решений загадки нам не кажется удовлетворительным[1].

Я должен упомянуть еще одну попытку объяснить возникновение боязни инцеста, которая полностью отличается от тех, что рассматривались до сих пор. Ее можно было бы назвать историческим выведением.

Эта попытка опирается на гипотезу Ч. Дарвина о первобытном социальном состоянии человека. Из образа жизни высших обезьян Дарвин сделал вывод, что также и человек первоначально жил в небольших ордах[2], в которых ревность старшего и самого сильного самца не допускала сексуального промискуитета. «Исходя из того, что нам известно о ревности у всех млекопитающих, из которых многие обладают специальным оружием для борьбы с соперниками, мы действительно можем заключить, что всеобщее совокупление полов в естественном состоянии в высшей степени невероятно... Если поэтому в потоке времени мы оглянемся далеко назад... и сделаем вывод о социальных привычках человека, как он теперь

---

[1] «Таким образом, окончательное происхождение экзогамии и вместе с нею закона об инцесте — поскольку экзогамия была изобретена, чтобы воспрепятствовать инцесту — остается такой же неясной проблемой, какой она и была до этого».

[2] Из контекста становится ясно, что Фрейд понимал под «ордой» еще меньшие, более или менее организованные группы — то, что Аткинсон (1903) называл «циклопической семьей».

существует... то наиболее вероятным будет воззрение, что первоначально человек жил в небольших обществах, каждый мужчина с одной женщиной или, если у него была власть, со многими, которых он ревностно защищал от всех остальных мужчин. Или, возможно, он не был социальным животным и тем не менее жил один со многими женами, подобно горилле; ведь все туземцы “единодушны в том, что в группе можно увидеть только одного взрослого самца. Когда молодой самец подрастает, происходит борьба за власть, а затем самый сильный становится главой общества, убив или прогнав остальных” (Д-р Савидж в *Boston Journal of Nat. Hist.* т. 5, 1845–1847). Более молодые самцы, которые таким образом оказались изгнанными и теперь скитаются, когда поиски супруги, наконец, увенчаются успехом, будут тоже предотвращать близкородственное размножение среди членов одной и той же семьи»[1].

Аткинсон, по-видимому, первым признал, что эти условия дарвиновской первобытной орды практически должны были осуществлять экзогамию молодых мужчин. Каждый из этих изгнанных мог основать аналогичную орду, в которой имел силу такой же запрет половых сношений благодаря ревности вожака, и с течением времени в этих условиях сложилось осознанное правило, осознаваемое теперь как закон: никаких половых сношений с товарищами по очагу. После появления тотемизма это правило приняло другую форму: «Никаких сексуальных сношений в пределах тотема».

Э. Лэнг присоединился к этому объяснению экзогамии. Однако в той же книге он отстаивает и другую теорию (Дюркгейма), в соответствии с которой экзогамия рассматривается как следствие законов тотема. Совсем не просто соединить друг с другом два этих воззрения; в первом случае экзогамия существовала до тотемизма, во втором случае она оказывается его следствием[2].

[1] «Происхождение человека» [1875], т. 2, глава 20, 341.

[2] «Если считать доказанным, что экзогамия действительно существовала, как утверждает теория господина Дарвина, до того, как тотемистические верования ввели в обиход священную санкцию, то наша задача оказывается сравнительно простой. Первое практическое правило было бы правилом ревнивого отца: “Никто из мужчин не смеет трогать женщин в моем лагере”, — которое сопровождается изгнанием молодых сыновей. С течением времени, когда это правило стало привычным, оно приняло форму: “Никаких браков в пределах локальной группы”. Затем локальные группы получают названия, такие, как Эму, Вороны, Опоссумы, Бе-

3

Единственный луч света в эту тьму проливает психоаналитический опыт.

Отношение ребенка к животному имеет большое сходство с отношением к животному первобытного человека. Ребенок пока еще не проявляет и следа того высокомерия, которое побуждает затем взрослого культурного человека отделить резкой разграничительной линией свою собственную природу от всего остального анималистического. Он, не задумываясь, признает за животным полное равенство; в ничем не сдерживаемом признании своих потребностей он чувствует себя, пожалуй, более родственным животному, чем, вероятно, загадочному для него взрослому.

В этом прекрасном согласии между ребенком и животным нередко появляется бросающаяся в глаза помеха. Ребенок вдруг начинает бояться определенного вида животных и защищаться от того, чтобы прикоснуться к любому животному этого вида или на него взглянуть. Возникает клиническая картина *фобии животных*, одно из наиболее часто встречающихся психоневротических заболеваний этого возраста и, может быть, самая ранняя форма такого заболевания. Как правило, фобия касается тех животных, к которым дотоле ребенок проявлял особенно живой интерес, она не имеет ничего общего с отдельным животным. Выбор среди животных, которые могут стать объектами фобии, в условиях города невелик. Это — лошади, собаки, кошки, реже птицы, удивительно часто самые маленькие животные, такие, как жуки и бабочки. Иногда объектами бессмысленного и чрезмерного страха, проявляющегося при этих фобиях, становятся животные, ставшие ребенку известными лишь из книжек с картинками и сказок; редко удается узнать пути, по которым совершился необычный выбор внушающего страх животного. Так, я обязан К. Абрахаму сообщением случая, в котором ребенок сам объяснил свой страх перед осами

касы, и правило приобретает вид: “Никаких браков в пределах локальной группы, носящей имя животного; никто из Бекасов не смеет вступать в брак с Бекасом”. Но если первичные группы не были экзогамными, то они стали такими после того, как только тотемистические мифы и табу распространились на животных, растения и на другие названия небольших локальных групп». — Впрочем, в своем последнем высказывании на эту тему Э. Лэнг сообщает, что он отказался от выведения экзогамии из *«general totemic»* [«общего тотемистического»] табу.

тем, что цвет и полоски на теле осы напоминают ему о тигре, которого, как он слышал, надо бояться.

Фобии животных у детей еще не стали предметом внимательного аналитического исследования, хотя они в высокой степени этого заслуживают. Трудности анализа, проводимого с детьми в столь нежном возрасте, явились, вероятно, причиной этого упущения. Поэтому нельзя утверждать, что общий смысл этих заболеваний известен, а сам я думаю, что он не может быть однородным. Но некоторые случаи таких фобий, направленных на крупных животных, оказались доступными анализу и тем самым раскрыли исследователю свою тайну. Во всех случаях она была одинаковой: страх, в сущности, относился к отцу, если исследованные дети были мальчиками, и лишь был смещен на животное.

Всякий, кто имеет опыт в психоанализе, несомненно, наблюдал подобные случаи и получил от них такое же впечатление. И тем не менее я могу сослаться здесь лишь на немногие подробные публикации. Это — случайное в литературе явление, из которого не следует заключать, что мы вообще можем подкрепить свое утверждение лишь отдельными наблюдениями. Упомяну, к примеру, одного автора, который с пониманием занимался неврозами детского возраста, М. Вульфа (Одесса)[1]. В контексте истории болезни одного девятилетнего мальчика он рассказывает, что в возрасте четырех лет тот страдал фобией собак. «Когда он видел на улице пробегавшую мимо собаку, он плакал и кричал: "Милая собака, не хватай меня, я буду послушным". Под "быть послушным" он имел в виду: "Не буду больше играть на скрипке" (онанировать)».

Этот же впоследствии подытоживает: «Собственно говоря, его фобия собак представляет собой смещенный на собак страх перед отцом, ибо его странные слова: "Собака, я буду послушным", то есть не буду мастурбировать, адресованы все же отцу, который запретил мастурбацию». Затем в одном примечании он добавляет нечто, полностью совпадающее с моим опытом и в то же время доказывающее изобилие таких наблюдений: «Я полагаю, что такие фобии (фобии лошадей, собак, кошек, кур и других домашних животных) встречаются в детском возрасте как минимум столь же часто, как *pavor nocturnus*[2], и в анализе почти всегда их можно рас-

[1] Впоследствии переехавшего в Тель-Авив.
[2] Ночной страх (лат.). — *Примечание переводчика.*

крыть как смещение страха с одного из родителей на животных. Имеет ли столь же распространенная фобия мышей и крыс такой же механизм, я утверждать не буду».

В первом томе «Ежегодника психоаналитических и психологических исследований» я сообщил «Анализ фобии одного пятилетнего мальчика», который предоставил в мое распоряжение отец маленького пациента. Это был страх лошадей, вследствие которого мальчик отказывался выходить на улицу. Он выражал опасение, что лошадь войдет в комнату, его укусит. Оказалось, что это было наказанием за его желание, чтобы лошадь упала (умерла). После того как мальчик благодаря заверениям избавился от страха перед отцом, оказалось, что он боролся с желаниями, которые имели своим содержанием отсутствие отца (отъезд, смерть). Он воспринимал отца, как он совершенно отчетливо дал понять, как конкурента в борьбе за благосклонность матери, на которую были направлены его смутные зарождавшиеся сексуальные желания. То есть он находился в той типичной позиции ребенка мужского пола по отношению к родителям, которую мы называем «эдиповым комплексом» и в которой усматриваем ядерный комплекс неврозов вообще. Новое, что мы узнаем из анализа «маленького Ганса», — это ценный для понимания тотемизма факт, что при подобных условиях ребенок смещает часть своих чувств с отца на животное.

Анализ выявляет важные по содержанию, а также случайные ассоциативные пути, по которым происходит такое смещение. Он также позволяет разгадать его мотивы. Ненависть, проистекающая из соперничества за мать, не может беспрепятственно распространяться в душевной жизни мальчика, ей приходится бороться с издавна существующей нежностью к этому же человеку и восхищением перед ним. Ребенок находится в двойственной — *амбивалентной* — эмоциональной позиции по отношению к отцу и создает себе облегчение в этом амбивалентном конфликте, когда смещает свои враждебные и тревожные чувства на суррогат отца. Однако смещение не может разрешить конфликт таким образом, чтобы произошло полное отделение нежных чувств от враждебных. Более того, конфликт продолжается на объекте смещения, амбивалентность перебрасывается на этот последний. Очевидно, что маленький Ганс проявляет к лошадям не только страх, но также уважение и интерес. Как только его страх уменьшился, он сам стал идентифицироваться с внушающим страх животным, ска-

кать, как лошадь, и в свою очередь кусать отца. На другой стадии избавления от фобии ему ничего не стоит отождествить родителей с другими большими животными.

Можно высказать впечатление, что в этих фобиях животных у детей в негативном проявлении повторяются известные черты тотемизма. Но мы обязаны Ш. Ференци детальным наблюдением одного красивого случая, который можно охарактеризовать только как позитивный тотемизм у ребенка. У маленького Арпада, о котором рассказывает Ференци, тотемистические интересы пробудились не напрямую в связи с эдиповым комплексом, а на основе его нарциссической предпосылки, страха кастрации. Но кто внимательно просмотрит историю маленького Ганса, тот также и в ней найдет многочисленные свидетельства того, что отец как обладатель больших гениталий вызывает восхищение и вместе с тем страх ребенка как человек, угрожающий его собственным гениталиям. В эдиповом комплексе и комплексе кастрации отец играет эту же роль, роль внушающего страх противника инфантильных сексуальных интересов. Кастрация и ее замена ослеплением и являются наказанием, которым он угрожает[1].

Когда маленькому Арпаду было два с половиной года, он, отдыхая летом загородом, однажды попытался помочиться в птичнике, при этом курица укусила его за член или сделала движение, чтобы схватить его за член. Вернувшись через год в эту же местность, он сам «стал курицей»; он интересовался только курятником и всем, что в нем происходило, и заменил свой человеческий язык кудахтаньем и петушиным пением. Ко времени наблюдения (пять лет) он снова стал говорить, но и в речи занимался исключительно курами и другой домашней птицей. Он не играл никакими другими игрушками, пел только песни, в которых что-нибудь говорилось о пернатых. Его отношение к тотемному животному было в высшей степени амбивалентным, исполненным чрезмерной ненавистью и любовью. Больше всего ему нравилось играть в резание кур. «Резание домашней птицы — это для него вообще праздник. Он может часами в возбуждении танцевать вокруг трупов животных». Но потом он целовал и гладил зарезанное животное, очищал и ласкал изображения кур, над которыми сам издевался.

[1] О замене кастрации ослеплением, которое также присутствует в мифе об Эдипе, см. сообщения Райтлера (1913), Ференци (1913*b*), Ранка (1913) и Эдера (1913).

Маленький Арпад сам позаботился о том, чтобы смысл его странного поведения не смог остаться скрытым. Иногда он сам обратно переводил свои желания из тотемистического способа выражения в выражения повседневной жизни. «Мой отец — петух», — сказал он однажды. «Сейчас я маленький, сейчас я — цыпленок. Когда я вырасту, то буду курицей. Когда вырасту еще больше, то стану петухом». В другой раз он вдруг захотел съесть «вареную мать» (по аналогии с вареной курицей). Он очень щедро расточал другим явные угрозы кастрации, подобно тому, как сам слышал их из-за онанистических манипуляций со своим членом.

Относительно источников его интереса к тому, что происходило на птичьем дворе, согласно Ференци, сомнений не оставалось: «Активные половые сношения между петухом и курицей, несение яиц и вылупливание маленьких цыплят» удовлетворяли его сексуальную любознательность, которая, собственно, относилась к семейной жизни людей. По образцу жизни кур он сформировал объекты своих желаний; однажды он сказал соседке: «Я женюсь на вас, и на вашей сестре, и на моих трех кузинах, и на кухарке, нет, вместо кухарки, лучше на маме».

Позднее мы сможем дополнить оценку этого наблюдения; теперь же в качестве двух важных соответствий с тотемизмом выделим лишь две черты: полную идентификацию с тотемным животным[1] и амбивалентную эмоциональную позицию по отношению к нему. На основании этих наблюдений мы считаем себя вправе вставить в формулу тотемизма — для мужчины — на место тотемного животного отца. Мы замечаем тогда, что не сделали этим нового или особенно смелого шага. Ведь первобытные люди сами об этом говорят и, насколько еще и сегодня существует тотемистическая система, называют тотем своим предком и прародителем. Мы просто буквально восприняли высказывание этих народов, к которому этнологи не знали как подступиться и которое они поэтому рады были отодвинуть на задний план. И наоборот, психоанализ учит нас выискивать как раз этот пункт и связывать с ним попытку объяснения тотемизма[2].

[1] В котором, согласно Фрэзеру, и заключается сущность тотемизма: *«Totemism is an identification of a man with his totem»*. [«Тотемизм — это идентификация человека с его тотемом» (англ.). — *Примечание переводчика.*]

[2] Я обязан О. Ранку сообщением случая фобии собак у одного интеллигентного молодого человека, объяснение которого — того, как он пришел к своему недугу, — явно созвучно вышеупомянутой теории тотема у арунта. Он полагал, что узнал от отца, что его мать во время своей беременности однажды испугалась собаки.

Первый результат нашей замены весьма удивителен. Если тотемное животное представляет собой отца, то обе главные заповеди тотемизма, оба предписания табу, составляющие его ядро — не убивать тотем и не иметь сексуальных отношений с женщиной, принадлежащей к тотему, по своему содержанию совпадают с двумя преступлениями Эдипа, который убил отца и взял в жены мать, и с двумя первичными желаниями ребенка, недостаточное вытеснение или возрождение которых образует ядро, возможно, всех психоневрозов. Если это уравнение — нечто большее, чем вводящая в заблуждение игра случая, то оно должно было бы нам позволить пролить свет на возникновение тотемизма в незапамятные времена. Другими словами, мы смогли бы тогда доказать вероятность того, что тотемистическая система возникла из условий эдипова комплекса, подобно фобии животных «маленького Ганса» и перверсии «маленького Арпада». Чтобы выяснить эту возможность, мы изучим в дальнейшем особенность тотемистической системы или, как мы можем сказать, тотемистической религии, которую до этого мы почти не упоминали.

4

Умерший в 1894 году У. Робертсон Смит, физик, филолог, исследователь Библии и истории древнего мира, человек многосторонний, остроумный и свободомыслящий, в своем опубликованном в 1889 году труде, посвященном религии семитов[1], высказал предположение, что своеобразная церемония, так называемая *тотемная трапеза*, с самого начала являлась интегрирующей составной частью тотемистической системы. В поддержку этого предположения он располагал тогда лишь одним-единственным сохранившимся с V века Р. Х. описанием подобного акта, но, проанализировав жертвоприношение у древних семитов, он сумел придать этой гипотезе высокую степень правдоподобности. Раз жертва предполагает божественную персону, то, значит, речь при этом идет о выводе, делаемом на основании более высокой фазы религиозного ритуала о наиболее низкой — о стадии тотемизма.

Я хочу теперь попытаться извлечь из замечательной книги Робертсона Смита важные для нас положения о происхождении и значении ритуала жертвоприношения, опустив

[1] W. Robertson Smith, *The Religion of the Semites*. Цитируемое здесь второе, исправленное издание появилось после его смерти в 1894 году.

все зачастую столь привлекательные детали и оставив без внимания весь последующий ход событий. В такой выдержке совершенно исключена возможность передать читателю хотя бы частицу той ясности и убедительности, которые присущи оригиналу.

Робертсон Смит утверждает, что жертва на алтаре была существенной частью древней религии. Она играет одну и ту же роль во всех религиях, так что ее возникновение следует свести к очень общим и повсюду одинаково действующим причинам.

Жертвоприношение — священнодействие kat ezochn (*sacrificium,* ierourgia) — первоначально означало нечто другое, чем то, что понималось под ним в более поздние времена: подношение божеству, чтобы умилостивить его или сделать благосклонным к себе. (От смыслового оттенка самоотречения произошло затем повседневное употребление этого слова.) Можно доказать, что жертвоприношение представляло не что иное, как *«an act of social fellowship between the deity and his worshippers»*, акт общения, контакта верующих со своим богом.

В жертву приносились вещи, которые можно было есть и пить; все, чем питался человек, мясо, злаки, плоды, вино и масло, он преподносил также и своему богу. Только в отношении жертвенного мяса существовали ограничения и отступления. Жертвами животных бог питается вместе со своими поклонниками, растительные жертвы предоставлялись ему одному. Нет сомнения в том, что жертвы животных более древние и что когда-то они были единственными. Растительные жертвы произошли от приношения первых всходов каждого урожая и соответствуют дани властителю земли и страны. Но животная жертва древнее, чем жертва земледелия.

Из сохранившихся остатков древнего языка известно, что предоставленная богу часть жертвы сначала считалась его действительной пищей. По мере того как происходила дематериализация божественного существа, это представление становилось неприемлемым; от него отошли, когда божеству стали представлять только жидкую часть трапезы. Позднее использование огня, поднимавшего ввысь жертвенное мясо на алтаре вместе с дымом, сделало возможным приготовление человеческой пищи, благодаря которому она стала больше соответствовать божественному существу. Питье, приносимое в жертву, вначале представляло собой кровь жертвенных животных; позднее вино стало заменой крови. Вино считалось у древних

«кровью виноградной лозы», как его называют и теперь наши поэты.

Таким образом, древнейшей формой жертвы, более древней, чем употребление огня и знание земледелия, была жертва животного, мясо и кровь которого съедались совместно богом и теми, кто ему поклонялся. Было важно, что каждый участник получал свою долю в трапезе.

Таким жертвоприношением была публичная церемония, праздник целого клана. Религия вообще была общим делом, религиозный долг — частью социальных обязанностей. Жертвоприношение и празднество были присущи всем народам, жертвоприношение всегда сопровождалось праздником, и ни один праздник не обходился без жертвоприношения. Праздничное жертвоприношение давало возможность радостно возвыситься над собственными интересами, подчеркнуть общность между собой и божеством.

Этическая сила публичной жертвенной трапезы покоилась на древних представлениях о значении совместной еды и питья. Есть и пить с кем-нибудь другим было одновременно символом и подтверждением социальной общности и принятием на себя взаимных обязанностей; жертвенная трапеза непосредственно выражала, что бог и те, кто ему поклоняется, являются *commensalen*[1], а этим задавались все прочие их отношения. Обычаи, которые еще и сегодня в силе у арабов в пустыне, доказывают, что связующим звеном в совместной трапезе является не религиозный момент, а сам акт еды. Кто разделил хотя бы самый маленький кусочек пищи с таким бедуином или отпил у него глоток молока, тому уже не нужно опасаться его как врага, и он может рассчитывать на его защиту и помощь. Правда, не на вечные времена; строго говоря, только до тех пор, пока совместно съеденная субстанция предположительно находится в его теле. Так реалистически понимаются связующие узы; требуется повторение, чтобы связь укрепилась и стала длительной.

Почему же совместной еде и питью приписывается связующая сила? В самых примитивных обществах имеется только одна связь, которая объединяет безусловно и без исключений, — связь племенного сообщества *(kinship)*. Члены этого сообщества солидарно выступают один за другого, *kin*[2] — это

[1] То есть сидящими вместе за одним столом, сотрапезниками (фр.). — *Примечание переводчика.*

[2] Родства (англ.). — *Примечание переводчика.*

группа людей, жизнь которых связана в физическое единство таким образом, что их можно рассматривать как части совместного существования. Если убивают отдельного человека из *kin*, то говорят не: «Была пролита кровь того-то или того-то», а «Была пролита наша кровь». Древнееврейская фраза, которой признается племенное родство, гласит: «Ты — моя нога и мое мясо». *Kinship,* стало быть, означает — иметь часть в общей субстанции. Тогда совершенно естественно, что родство основывается не только на факте, что человек является частью своей матери, которая его родила и молоком которой он вскормлен, но что и пищей, которой он питается позже и которой обновляет свое тело, можно приобрести и укрепить *kinship*. Когда человек разделяет трапезу со своим богом, этим выражается убеждение, что он состоит из одного с ним вещества, а если кого-то считают чужим, то с ним и не делят трапезу.

Таким образом, жертвенная трапеза первоначально была пиршеством соплеменников, следующим закону, что совместно есть могут только соплеменники. В нашем обществе трапеза соединяет членов семьи, но с семьей жертвенная трапеза ничего общего не имеет. *Kinship* старше, чем семейная жизнь; самые древние из известных нам семей обычно охватывают людей, связанных различными родственными узами. Мужчины женятся на женщинах из чужого клана, дети наследуют клан матери; между мужем и остальными членами семьи племенного родства не существует. В такой семье нет общей трапезы. Еще и сегодня дикари питаются в отдалении и в одиночку, а связанные с едой религиозные запреты тотемизма зачастую делают для них невозможной совместную трапезу со своими женами и детьми.

Обратимся теперь к жертвенному животному. Как мы слышали, не было никаких общих собраний племени без жертвоприношения животных, но — что здесь особенно важно — помимо таких торжественных случаев животных не забивали. Люди не раздумывая питались плодами, дичью и молоком домашних животных, но религиозные сомнения не позволяли отдельному человеку умерщвлять домашнее животное для своего собственного пользования. «Не подлежит ни малейшему сомнению, — утверждает Робертсон Смит, — что каждое жертвоприношение вначале было пожертвованием клана и что *умерщвление жертвы* первоначально принадлежало к действиям, *которые отдельному человеку запрещены и оправдываются только в таком*

случае, если ответственность брало на себя все племя». У первобытных людей имеется только один класс действий, для которых подходит эта характеристика, а именно действий, основанных на святости общей для племени крови. Жизнь, которую не смеет отнять отдельный человек и которая может быть принесена в жертву только с согласия и при участии всех членов клана, стоит на той же ступени, что и жизнь самих членов клана. Правило, что каждый гость во время жертвенной трапезы должен вкусить мясо жертвенного животного, имеет тот же смысл, что и предписание, чтобы смертная казнь виновного члена племени совершалась всем племенем. Другими словами: с жертвенным животным обращались так же, как с соплеменником; *приносящая жертву община, ее бог и жертвенное животное были одной крови*, членами одного клана.

Основываясь на богатой статистике, Робертсон Смит отождествляет жертвенное животное с древним тотемным животным. В более поздние древние времена было два вида жертв — жертвоприношение домашних животных, которые, как правило, употреблялись в пищу, и необычные жертвы животных, которые были запрещены для еды как нечистые. Более детальное исследование далее показывает, что эти нечистые животные были священными животными, что они приносились в жертву богам, которым были посвящены, что вначале эти животные были идентичны самим богам и что верующие во время жертвоприношения каким-либо образом подчеркивали свое кровное родство с животными и с богом. Но в еще более ранние времена это различие между обычными и «мистическими» жертвоприношениями отсутствует. Первоначально все [жертвенные] животные священны, их мясо запрещено и его разрешается употреблять в пищу только по торжественных поводам при участии всего племени. Умерщвление животного равносильно пролитию крови племени, и оно должно происходить с такой же осмотрительностью и мерами предосторожности, чтобы не вызвать упрека.

Приручение домашних животных и возникновение скотоводства, по-видимому, положили повсюду конец чистому и строгому тотемизму глубокой древности[1]. Но то, что осталось от святости домашних животных в «пасторальной» ре-

[1] «Вывод заключается в том, что одомашнивание животных, к которому неизменно ведет тотемизм (если имеются животные, способные стать домашними), является фатальным для тотемизма».

лигии, достаточно ясно показывает ее первоначальный тотемистический характер. Еще в поздние классические времена в различных местах ритуал предписывал тому, кто приносил жертву, после совершения жертвоприношения обращаться в бегство, как будто для того, чтобы избежать возмездия. В Греции, должно быть, повсюду господствовало представление, что умерщвление быка в сущности является преступлением. Во время афинского празднества *буфоний* [«умерщвления быка»] после жертвоприношения устраивалось самое настоящее судебное разбирательство, в ходе которого допрашивали всех, кто принимал в этом участие. В конце концов сходились на том, чтобы взвалить вину за убийство на нож, который затем бросали в море.

Несмотря на боязнь, которая защищает жизнь священного животного как члена племени, становится необходимым время от времени убивать такое животное на торжественном сборище и разделять его мясо и кровь среди членов клана. Мотив, который управляет этим поступком, выявляет глубочайший смысл жертвоприношения. Мы слышали, что в более поздние времена совместная еда, причастность к той же субстанции, которая проникает в их тело, создает священную связь между сотрапезниками; в самые древние времена это значение, по-видимому, придавалось только причастности к субстанции священного животного. *Священная мистерия смерти жертвы оправдывается тем, что только этим способом можно установить священную связь, соединяющую участников между собой и с их богом*[1].

Этой связью является не что иное, как жизнь жертвенного животного, которая обитает в его мясе и в его крови и благодаря жертвенной трапезе передается всем участникам. Такое представление лежит в основе всех *кровных союзов*, посредством которых люди еще и в поздние времена возлагают на себя взаимные обязательства. Совершенно реалистическое понимание кровного единения как идентичности субстанции позволяет понять необходимость время от времени его обновлять через физический процесс жертвенной трапезы.

Прервем здесь изложение хода мыслей Робертсона Смита, чтобы в самом сжатом виде резюмировать их самую суть: когда возникла идея частной собственности, жертвоприношение стало пониматься как дар божеству, как передача из

[1] Курсив Фрейда.

собственности человека в собственность богу. Однако это толкование оставляло без объяснения все особенности ритуала жертвоприношения. В самые древние времена само жертвенное животное было священным, а его жизнь неприкосновенной; ее можно было отнять лишь при участии и совиновности всего племени и в присутствии бога, чтобы доставить священную субстанцию, поедая которую, члены клана убеждали себя в своей материальной тождественности друг с другом и с божеством. Жертвоприношение было таинством, само жертвенное животное — членом племени. В действительности оно было древним тотемным животным, самим первобытным богом, убийством и поеданием которого члены клана обновляли и утверждали свое богоподобие.

Из этого анализа жертвоприношения Робертсон Смит сделал вывод, что периодическое умерщвление и поедание тотема во времена, *предшествовавшие почитанию антропоморфных божеств*, являлись важной частью тотемистической религии. Церемониал, подобный тотемной трапезе, считал он, сохранился для нас в описании жертвоприношения более поздних времен. Св. Нил сообщает о ритуале жертвоприношения у бедуинов синайской пустыни в конце IV века после рождества Христова. Жертву, верблюда, связывали и клали на алтарь из неотесанного камня; вождь племени повелевал участникам трижды пройти с пением вокруг алтаря, наносил животному первую рану и жадно пил вытекавшую кровь; затем вся община набрасывалась на жертву, отрубала мечами куски вздрагивающего тела и пожирала их сырыми с такой поспешностью, что за короткий промежуток времени между восходом Венеры, которой приносилась эта жертва, и побледнением звезды при появлении солнечных лучей все, что составляло жертвенное животное — тело, кости, шкура, мясо и внутренности, — оказывалось поглощено. Этот варварский ритуал, носящий печать самой глубокой древности, по всем сведениям, был не обособленным обычаем, а общей первоначальной формой тотемного жертвоприношения, претерпевшего в более позднее время самые разные послабления.

Многие авторы отказывались придавать значение концепции тотемной трапезы, потому что ее нельзя было подкрепить непосредственным наблюдением на ступени тотемизма. Робертсон Смит сам указал на примеры, в которых, по-видимому, подтверждалось культовое значение жертвоприноше-

ния, например, при жертвоприношении людей у ацтеков, и на другие, которые напоминают условия тотемной трапезы, жертвоприношения медведей у племени медведей кватаоуакс [племени отава] в Америке и на медвежьи празднества у аитос в Японии. Фрэзер подробно описал эти и подобные случаи в двух последних разделах своего большого труда. Племя индейцев в Калифорнии, почитающее большую хищную птицу (канюка), один раз в году убивает ее во время торжественной церемонии, после чего ее оплакивают и сохраняют ее кожу с перьями. Индейцы цуни в Нью-Мексико точно так же поступают со своей священной черепахой.

В церемониях *интичиума* центрально-австралийских племен наблюдали одну особенность, прекрасно согласующуюся с предположениями Робертсона Смита. Каждое племя, занимающееся колдовством для увеличения численности своего тотема, который ему самому принимать в пищу запрещено, обязано во время церемонии вкусить что-нибудь от своего тотема, прежде чем тот станет доступным другим племенам. Наилучший пример культового употребления в пищу обычно запрещенного тотема, согласно Фрэзеру, можно найти у бини в Западной Африке в связи с погребальным церемониалом у этих племен.

Но мы хотим последовать за Робертсоном Смитом в его предположении, что культовое умерщвление и совместное поедание обычно запрещенного тотемного животного являлись важной чертой тотемистической религии[1].

5

Представим себе картину такой тотемной трапезы и наделим ее еще некоторыми вероятными чертами, которые до сих пор не удалось оценить должным образом. Клан, жестоко убивающий свой тотем по торжественному поводу и съедающий его в сыром виде — кровь, мясо и кости; при этом члены клана придали себе внешнее сходство с тотемом, имитируют его звуки и движения, словно хотят подчеркнуть свое тождество с ним. При этом имеется сознание того, что совершатся запрещенное для каждого отдельного человека действие, которое может быть оправдано только участием всех;

[1] Возражения, выдвинутые разными авторами (Marillier [1898, 204 и далее], Hubert, Mauss [1899, 30 и далее] и др.) против этой теории жертвоприношения, не остались мне неизвестными, но впечатления от учений Робертсона Смита, в сущности, они не испортили.

никто также не вправе отстраниться от умерщвления и от трапезы. После совершения действия убитое животное оплакивают. Плач по убиенному обязателен, он продиктован страхом перед грозящим возмездием, его главная цель, как замечает Робертсон Смит по аналогичному поводу, заключается в том, чтобы снять с себя ответственность за убийство.

Но после этого траура наступает самое шумное праздничное настроение, освобождаются от цепей все влечения и разрешаются все виды удовлетворения. И здесь нам не составляет труда понять сущность *праздника*.

Праздник — это позволительный, более того, предписанный эксцесс, торжественное нарушение запрета. Дело не в том, что у людей радостное настроение вследствие какого-то предписания и они предаются излишествам, а потому что эксцесс как раз и составляет суть праздника; праздничное настроение создается позволением делать то, что обычно запрещено.

Но что должна означать прелюдия к этому праздничному настроению — печаль из-за смерти тотемного животного? Если радуются умерщвлению тотема, которое обычно запрещено, то почему из-за этого также горюют? Мы слышали, что члены клана освящают себя поеданием тотема, укрепляют себя в своей идентификации с ним и друг с другом. Тем, что они восприняли в себя священную жизнь, носитель которой — субстанция тотема, можно было бы объяснить праздничное настроение и все, что из него вытекает.

Благодаря психоанализу нам стало понятно, что тотемное животное действительно является заменой отца, и с этим, пожалуй, согласуется противоречие, что обычно его запрещено убивать и что его умерщвление становится праздником, что животное убивают и все же его оплакивают. Амбивалентная эмоциональная установка, которая еще и сегодня отличает у наших детей отцовский комплекс и зачастую сохраняется в жизни взрослых, распространяется также на замену отца в виде тотемного животного.

Однако же, если сопоставить данный психоанализом перевод тотема с фактом тотемной трапезы и с дарвиновской гипотезой о первобытном состоянии человеческого общества, то появляется возможность более глубокого понимания, перспектива гипотезы, которая, наверное, покажется фантастической, но обладает той выгодой, что создает неожиданное единство между дотоле разрозненными рядами феноменов.

В дарвиновской первобытной орде, разумеется, нет места для начальной стадии тотемизма. Здесь только жестокий, ревнивый отец, который владеет всеми самками и отгоняет от них подрастающих сыновей, и ничего больше. Это первобытное состояние общества нигде не стало объектом наблюдения. То, что мы считаем самой примитивной организацией, то, что еще и сегодня остается в силе у некоторых племен, — это *мужские союзы,* состоящие из равноправных членов и подлежащие ограничениям тотемистической системы при наследовании по матери. Могло ли произойти одно из другого и каким образом это было возможно?

Ссылка на праздник тотемной трапезы позволяет нам дать ответ: как-то раз[1] изгнанные братья сговорились, убили и съели отца и тем положили конец отцовской орде. Объединившись, они осмелели и совершили то, что было бы не под силу каждому в отдельности. (Возможно, прогресс культуры, владение новым оружием внушили им чувство превосходства.) То, что убитого они еще и съели, вполне естественно для дикарей-каннибалов. Жестокий праотец, несомненно, был образцом, которому завидовал и которого боялся каждый из братьев. Теперь в акте поедания они осуществили идентификацию с ним, каждый присвоил себе часть его силы. Тотемная трапеза, возможно, первое празднество человечества, была повторением и торжеством в память этого знаменательного преступного деяния, от которого многое взяло свое начало: социальные организации, нравственные ограничения и религия[2].

[1] К этому описанию, которое в противном случае было бы неправильно понято, в качестве корректива прошу дополнительно учесть заключительные предложения последующего примечания.

[2] Кажущееся невероятным предположение, что, объединившись, изгнанные сыновья одолели и убили тиранического отца, также и у Аткинсона оказалось прямым следствием, вытекающим из условий дарвиновской первобытной орды. *«A youthful band of brothers living together in forced celibacy, or at most in polyandrous relation with some single female captive. A horde as yet weak in their impubescence they are, but they would, when strength was gained with time, inevitably wrench by combinedattacks, renewed again and again, both wife and life from the paternal tyrant»* (1903, 220–221). [«Орда молодых братьев жила в вынужденном целибате или чаще всего в многомужних отношениях с какой-нибудь одной взятой в плен женщиной. Так эта орда жила до достижения половой зрелости, но с течением времени, становясь все сильнее и наступая всем скопом, она снова и снова вступала в неминуемую борьбу, желая отнять жену и жизнь у отца-тирана» (англ.). — *Примечание переводчика.*] Аткинсон, проведший, кста-

Такова в высшей степени достойная внимания теория Аткинсона, ее совпадение в одном *важном* пункте с тем, что здесь было представлено, и расхождение с ним, которое влечет за собой отказ от установления взаимосвязи со многим другим.

Неопределенность, укорочение во времени и сжатость содержания в моих вышеприведенных рассуждениях я смею представить как довольствование малым, требуемое природой предмета. Добиваться точности в этих вопросах было бы точно так же бессмысленно, как было бы несправедливо требовать полных гарантий.

Чтобы, не принимая во внимание предпосылку, счесть правдоподобными эти выводы, нужно только допустить, что собравшиеся толпой братья находились во власти тех же противоречивых чувств к отцу, которые мы можем обнаружить у каждого из наших детей и у наших невротиков в качестве содержания амбивалентности отцовского комплекса. Они ненавидели отца, который стоял на пути их потребности во власти и их сексуальных притязаний, но они также любили его и им восхищались. После того как они его устранили, удовлетворили свою ненависть и осуществили свое желание с ним отождествиться, они должны были выразить усилившиеся при этом

ти, свою жизнь в Новой Каледонии и имевший прекрасную возможность для изучения туземцев, ссылается также на то, что предполагаемые Дарвином условия жизни первобытной орды легко можно наблюдать в стадах крупного рогатого скота и в табунах лошадей и что эти условия обычно ведут к убийству животного-производителя. Далее он предполагает, что после устранения отца орда распадается из-за ожесточенной борьбы между собой победивших сыновей. Таким путем новая организация общества никогда бы не возникла: *«An ever recurring violent succession to the solitary paternal tyrant by sons, whose parricidal hands were so soon again clenched in fratricidal strife»*. [«Постоянно повторяющееся насильственное наследование единоличной деспотической власти отца сыновьями, *чьи кулаки, убившие отца, вскоре снова сжимаются в братоубийственных распрях*» (англ.). — *Примечание переводчика.*] Аткинсон, в распоряжении которого не было указаний психоанализа и которому не были известны исследования Робертсона Смита, находит менее насильственный переход от первобытной орды к следующей социальной ступени, на которой многочисленные мужчины вместе живут в мирном сообществе. По его мнению, материнской любви удается добиться того, что вначале в орде остаются только младшие сыновья, позднее также другие, и за то, что их терпят, последние признают сексуальную привилегию отца в форме своего отказа от притязаний на мать и сестер.

нежные побуждения[1]. Это произошло в форме раскаянья, возникло сознание своей виновности, которое здесь совпадает с пережитым всеми раскаяньем. Мертвый теперь стал еще сильнее, чем был при жизни; все это даже сегодня мы можем проследить на примере судеб людей. То, чему он прежде мешал самим своим существованием, они теперь запретили сами себе, оказавшись в психическом состоянии столь хорошо известного нам из психоанализа *«запоздалого послушания»*. Они отреклись от своего поступка, объявив недопустимым убийство замены отца — тотема, — и отказались от его плодов, запретив себе прикасаться к освободившимся женщинам. Так из *сознания сыновней вины* они создали два фундаментальных табу тотемизма, которые именно поэтому должны были совпасть с обоими вытесненными желаниями эдипова комплекса. Тот, кто поступал наперекор этому, становился повинным в двух единственных преступлениях, которые тревожили первобытное общество[2].

Оба табу тотемизма, с которых начинается нравственность людей, в психологическом отношении неравноценны. Только одно из них, бережное обхождение с тотемным животным, всецело покоится на эмоциональных мотивах; ведь отец был устранен, в реальности уже ничего нельзя было поправить. Но другое — запрещение инцеста — также имело веское практическое обоснование. Сексуальная потребность не объединяет мужчин, а сеет раздор между ними. Если братья объединились, чтобы одолеть отца, то в отношении женщин каждый был соперником для другого. Каждый, подобно отцу, хотел обладать всеми ими, и в борьбе всех против всех новая организация погибла бы. Но самого сильного, который мог бы с успехом взять на себя роль отца, среди них больше

---

[1] Появлению этой новой эмоциональной установки должно было также способствовать то, что этот поступок не мог принести полного удовлетворения никому из виновников. В известном смысле он был совершен напрасно. Никто из сыновей не мог осуществить свое первоначальное желание — занять место отца. Неудача же, как мы знаем, гораздо более благоприятна для моральной реакции, нежели удовлетворение.

[2] *«Murder and incest, or offences of a like kind against the sacred law of blood, are in primitive society the only crimes of which the community as such takes cognizance...»* [«Убийство и инцест или иного рода преступления против священного закона крови являются единственными злодеяниями в первобытном обществе, которые община признавала подсудными» (англ.). — *Примечание переводчика.*]

не было. Таким образом, братьям, если они хотели жить вместе, не оставалось ничего другого, как — возможно, после серьезных стычек — установить запрет на инцест, благодаря которому все они одновременно отказались от желанных женщин, ради которых они в первую очередь и устранили отца. Тем самым они спасли организацию, сделавшую их сильными и, возможно, основанную на гомосексуальных чувствах и проявлениях, которые могли развиться у них за время изгнания. Быть может, это и была та ситуация, которая легла в основу открытых Бахофеном институтов *материнского права,* сменившихся затем патриархальным семейным укладом.

С другим же табу, которое защищает жизнь тотемного животного, связано притязание тотемизма считаться первой попыткой создания религии. Если по ощущению сыновей тотемное животное представляло собой естественную и напрашивающуюся замену отца, то в навязанном им обращении с этим животным проявилось все же нечто большее, чем потребность дать выражение своему раскаянию. С помощью суррогата отца можно было сделать попытку успокоить жгучее чувство вины, осуществить своего рода примирение с отцом. Тотемистическая система была, так сказать, договором с отцом, в котором последний обещал все, чего только могла ждать от отца детская фантазия: защиту, заботу и бережное отношение, взамен чего было дано обязательство почитать его жизнь, то есть не повторять над ним деяния, из-за которого погиб настоящий отец. В тотемизме была и попытка оправдания: «Если бы отец поступал с нами, как тотем, то у нас никогда не появилось бы искушение его убить». Таким образом, тотемизм способствовал тому, чтобы представить обстоятельства в ином свете и предать забвению происшествие, которому он обязан своим возникновением.

При этом здесь проявились особенности, которые впредь оставались определяющими для характера религии. Тотемистическая религия произошла от сознания сыновьями своей вины как попытка унять это чувство и умилостивить оскорбленного отца запоздалым послушанием. Все возникшие позднее религии оказываются попытками решения той же самой проблемы в зависимости от состояния культуры, в которой они предпринимаются, и теми путями, которые выбирают религии, но все они представляют собой устремленные к одной цели реакции на одно и то же значительное событие, с которого началась культура и после которого человечество не может найти покоя.

Также и другая особенность, которую в точности сохранила религия, уже тогда выделилась в тотемизме. Амбивалентное напряжение было, пожалуй, слишком большим, чтобы компенсироваться каким-либо мероприятием, или же психологические условия вообще не благоприятны для изживания этих противоположных чувств. Во всяком случае можно заметить, что присущая отцовскому комплексу амбивалентность сохраняется также в тотемизме и вообще в религиях. Религия тотема включает в себя не только проявления раскаяния и попытки примирения, но и служит также воспоминанию о триумфе над отцом. Удовлетворение по этому поводу позволяет устроить поминки в виде тотемной трапезы, во время которой отпадают ограничения запоздалого послушания, вменяет в обязанность снова и снова воспроизводить совершенное преступление — убийство отца — в виде жертвоприношения тотемного животного всякий раз, когда вследствие изменившихся влияний жизни угрожает опасность того, что сохранявшееся приобретение от того деяния — присвоение качеств отца — исчезнет. Мы не будем удивлены, обнаружив, что также и компонент сыновнего упрямства вновь проявляется — зачастую в самых удивительных облачениях и перевоплощениях — в более поздних религиозных образованиях.

Если мы проследим в религии и в нравственном прогрессе, которые пока еще строго не разделены в тотемизме, последствия превратившихся в раскаяние нежных чувств к отцу, то мы все же не хотим упустить из вида, что победу, в сущности, одержали тенденции, побуждавшие к отцеубийству. Социальные братские чувства, на которых основывается великий переворот, отныне и на долгие времена сохраняют глубочайшее влияние на развитие общества. Они находят свое выражение в освящении общей крови, в подчеркивании солидарности жизни всех, кто принадлежит к одному и тому же клану. Обеспечивая себе таким образом жизнь, братья этим хотят сказать, что никто из них не вправе поступать с другим так, как они все вместе поступили с отцом. Они исключают возможность повторения судьбы отца. К религиозно обоснованному запрету убивать тотем теперь добавляется социально обоснованный запрет братоубийства. Затем пройдет еще много времени, прежде чем заповедь перестанет ограничиваться соплеменниками и примет простую формулировку: «Не смей убивать». Сначала

место *отцовской орды* занял *клан братьев*, обезопасивший себя кровными узами. Общество основывается теперь на соучастии в совместно совершенном преступлении, религия — на сознании вины и раскаянии, нравственность — отчасти на нуждах этого общества, отчасти на покаянии, вытекающем из сознания вины.

Таким образом, в противоположность новому и в продолжение старого понимания тотемистической системы психоанализ обязывает нас говорить о внутренней взаимосвязи и одновременном возникновении тотемизма и экзогамии.

6

Под влиянием большого числа веских мотивов я воздержусь от попытки изобразить дальнейшее развитие религий от их возникновения в тотемизме до их нынешнего состояния. Я хочу проследить только две нити там, где их появление в общей ткани я вижу особенно ясно: мотив тотемной жертвы и отношение сына к отцу[1].

Робертсон Смит нас учил, что древняя тотемная трапеза возвращается в первоначальной форме жертвоприношения. Смысл действия тот же самый: освящение благодаря участию в общей трапезе; осталось при этом и чувство вины, которое способна унять лишь солидарность всех участников. Новым добавлением является божество племени, в воображаемом присутствии которого происходит жертвоприношение, которое принимает участие в трапезе, как член племени, и с которым идентифицируются, съедая жертву. Каким образом попадает бог в первоначально чуждую ему ситуацию?

Ответ мог бы звучать так: за это время — неизвестно откуда — возникла идея божества, подчинила себе всю религиозную жизнь и, подобно всему остальному, что хотело сохранить свою силу, также и тотемная трапеза должна была присоединиться к новой системе. Однако психоаналитическое изучение отдельного человека с совершенно особой убедительностью показывает, что каждый создает бога по образу своего отца, что его личное отношение к богу зависит от отношения к земному отцу и вместе с ним колеблется и меняется и что бог, в сущности, есть не что иное, как возвеличенный отец. Психоанализ советует также и здесь, как в случае тотемизма, пове-

[1] Ср. работу К. Г. Юнга (1912), в которой излагаются отчасти отличающиеся воззрения.

рить верующим, которые называют бога отцом подобно тому, как они называли предком тотем. Если психоанализ заслуживает какого-нибудь внимания, то независимо от всех остальных источников происхождения и значений бога, на которые психоанализ пролить света не может, отцовский компонент в идее бога должен быть очень значительным. В таком случае в ситуации первобытного жертвоприношения отец замещается дважды: один раз как бог, а другой раз как приносимое в жертву тотемное животное; и при всем незначительном разнообразии психоаналитических решений мы должны спросить, возможно ли это и какой это имеет смысл?

Мы знаем, что между богом и священным животным (тотемом, жертвенным животным) существуют различные отношения: 1) каждому богу обычно посвящено некоторое животное, нередко даже несколько; 2) при известных, особенно священных, «мистических», жертвоприношениях в жертву богу приносили животное, посвященное именно ему; 3) бога часто почитали в образе животного, или, если смотреть иначе, животным оказывали божественные почести еще долгое время после эпохи тотемизма; 4) в мифах бог часто превращается в животное, нередко в то, которое посвящалось ему. Таким образом, напрашивается предположение, что и сам бог был тотемным животным, развился из тотемного животного на более поздней ступени религиозного чувствования. Однако от дальнейшей дискуссии нас избавляет соображение, что сам тотем есть не что иное, как замена отца. Таким образом, он мог быть первой формой замены отца, бог же — более поздней, в которой отец снова вернул свой человеческий образ. Такое новое творение, возникшее из первоисточника всякого религиозного образования, из *тоски по отцу,* могло стать возможным, если с течением времени в отношении к отцу — и, возможно, также к животному — что-то существенно изменилось.

О таких изменениях легко догадаться, даже если не принимать во внимание начало психического отчуждения от животного и распад тотемизма вследствие одомашнивания. В ситуации, создавшейся из-за устранения отца, имелся момент, который с течением времени должен был чрезвычайно усилить тоску по отцу. Братья, объединившие свои усилия для убийства отца, были каждый в отдельности проникнуты желанием стать равным отцу и выражали это желание через поглощение частей его заменителя во время тотемной трапезы. Это жела-

ние должно было оставаться неисполненным из-за давления, которое оказывали на каждого из участников узы братского клана. Никто не мог и не смел достигнуть полноты власти отца, к которой все они всё же стремились. Таким образом, за долгое время озлобленность на отца, толкавшая на злодеяние, могла ослабнуть, тоска по нему возрасти, и мог возникнуть идеал, имевший своим содержанием всю полноту власти и неограниченности некогда поверженного прародителя и готовность ему подчиниться. Первоначальное демократическое равенство всех отдельных соплеменников уже нельзя было сохранить вследствие радикальных культурных изменений; в результате выявилась наклонность по образцу почитания отдельных людей, которые выделялись по сравнению с другими, оживить старый отцовский идеал в создании богов. Идея, что человек становится богом и что бог умирает, кажущаяся нам сегодня возмутительным предположением, отнюдь еще не была предосудительной в представлениях классической древности[1]. Возвеличение некогда убитого отца до бога, от которого племя вело свой род, было, однако, гораздо более серьезной попыткой искупления, чем в свое время договор с тотемом.

Я не могу указать, где в этом развитии находится место для великих материнских божеств, которые, возможно, повсюду предшествовали отцовским богам. Но представляется несомненным, что изменение в отношении к отцу не ограничилось религиозной областью, а последовательно распространилось на другую сторону человеческой жизни, на которую повлияло устранение отца, — на социальную организацию. С появлением отцовских божеств общество, не имевшее отца, постепенно преобразовалось в патриархальное. Семья пред-

[1] *«To us moderns, for whom the breach which divides the human and the divine has deepened into an impassible gulf, such mimicry may appear impious, but it was otherwise with the ancients. To their thinking gods and men were akin, for many families traced their descent from a divinity, and the deification of a man probably seemed as little extraordinary to them as the canonization of a saint seems to a modern Catholic»*. [«Нам, современным людям, у которых брешь, разделяющая человека и божество, углубилась до непроходимой пропасти, такое имитирование может показаться одиозным, но у древних народов это было совсем по-другому. Для их мышления боги и люди были родственными, многие семьи вели свое происхождение от божества, а обожествление человека, вероятно, совсем не казалось им чем-то экстраординарным, каковой не кажется современным католикам канонизация святого» (англ.). — *Примечание переводчика*.]

ставляла собой воспроизведение былой первобытной орды и вернула отцам значительную часть их прежних прав. Теперь снова появились отцы, но социальные завоевания клана братьев не были упразднены, и фактическая дистанция между новыми отцами семейств и безраздельно господствовавшего родоначальника орды было достаточно большим, чтобы обеспечить продолжение существования религиозной потребности, сохранить неутоленную тоску по отцу.

Стало быть, в сцене жертвоприношения богу племени отец действительно присутствует дважды — как бог и как тотемное жертвенное животное. Но при попытке понять эту ситуацию мы будем остерегаться толкований, которые хотят поверхностно перевести ее как аллегорию и забывают при этом об исторических наслоениях. Двукратное присутствие отца соответствует двум сценам, сменяющим друг друга во времени. Амбивалентное отношение к отцу нашло здесь пластичное выражение, а также победа нежных эмоциональных побуждений сына над враждебными. Сцена торжества над отцом, его величайшего унижения, стала здесь материалом для изображения его наивысшего триумфа. Значение, которое повсеместно приобрело жертвоприношение, заключается как раз в том, что оно дает удовлетворение отцу за учиненное над ним надругательство в том же самом действии, которое сохраняет воспоминание об этом злодействе.

В дальнейшем животное теряет свою святость, а жертвоприношение — связь с тотемным празднеством; оно становится простым приношением божеству, самоотречением в пользу бога. Сам бог теперь уже настолько возвысился над людьми, что общаться с ним можно только через посредство священника. В то же время общественный строй знает богоподобных царей, которые перенесли патриархальную систему на государство. Мы должны сказать, что месть поверженного и вновь восстановленного отца стала суровой, господство авторитета находится на ее высоте. Покорившиеся сыновья использовали новое положение для того, чтобы еще больше облегчить сознание своей виновности. Жертвоприношение в его настоящем виде — отнюдь не их ответственность. Сам бог его потребовал и предписал. К этой фазе относятся мифы, где сам бог убивает животное, которое ему посвящено, которым, собственно, он сам и является. В этом проявляется крайнее отрицание великого злодеяния, положившего начало обществу и сознанию вины.

Второго значения этого последнего изображения жертвоприношения нельзя недооценивать. Оно выражает удовлетворение тем, что произошел отказ от прежней замены отца в пользу высшего представления о боге. Поверхностный аллегорический перевод сцены в целом совпадает здесь с ее психоаналитическим толкованием. Он гласит: изображается то, что бог преодолевает животную часть своей сущности[1].

Между тем было бы ошибочно полагать, что в эти периоды возрожденного отцовского авторитета враждебные импульсы, которые относятся к отцовскому комплексу, умолкли полностью. Из первых фаз господства двух новых образований, заменяющих отца — богов и царей, — нам, напротив, известны самые энергичные проявления той амбивалентности, которая остается характерной для религии.

Фрэзер в своем крупном труде «The Golden Bough» высказал предположение, что первые цари латинских племен были чужеземцами, игравшими роль божества, и что в этой роли их торжественно казнили в определенный праздничный день. Ежегодное жертвоприношение (вариант: самопожертвование) бога, по-видимому, было важной особенностью семитских религий. Церемониал жертвоприношения людей в самых разных местах населенной земли оставляет мало сомнений в том, что эти люди находили свою смерть как представители божества, а в замене живого человека безжизненной копией (куклой) этот обычай принесения жертвы можно проследить еще и в поздние времена. Теантропное жертвоприношение бога, которое здесь, к сожалению, я не могу обсудить так же глубоко, как приношение в жертву животных, проливает яркий свет на смысл более древних форм жертвоприношения. Оно со всей откровенностью признает, что объект жертвенного действия всегда был одинаков — тот же самый, который теперь почитается как бог, то есть отец. Вопрос об отношении между жертвоприношением животных и людей находит теперь простое решение. Пер-

[1] Вытеснение в мифологии одного поколения богов другим, как известно, означает исторический процесс замены одной религиозной системы новой, будь то вследствие порабощения чужеземцами или путем психологического развития. В последнем случае миф приближается к «функциональным феноменам» по Г. Зильбереру [1909]. [Ср. Фрейд, «Толкование сновидений» (1900*a*), *Studienausgabe*, т. 2, с. 483 и далее.] То, что бог, который убивает животное, представляет собой символ либидо, как утверждает К.Г. Юнг (1912), предполагает другое понятие либидо, чем употреблявшееся до сих пор, и вообще мне кажется спорным.

воначальное принесение в жертву животного уже было заменой жертвоприношения людей, торжественного убийства отца, а когда заменитель отца снова обрел свой человеческий образ, принесение в жертву животного вновь могло обратиться в жертвоприношение людей.

Таким образом, воспоминание о том первом великом жертвенном деянии оказалось неизгладимым, несмотря на все старания его забыть, и именно тогда, когда хотелось как можно дальше уйти от его мотивов, должно было проявиться в форме жертвоприношения бога их неискаженное повторение. В этом месте мне нет надобности обсуждать, какое развитие религиозного мышления в виде рационализаций стало возможным благодаря этому возвращению. Робертсон Смит, который далек от нашего объяснения жертвоприношения этим великим событием в древней истории человечества, указывает, что церемонии тех торжеств, которыми древние семиты отмечали смерть божества, истолковывались как *«commemoration of a mythical tragedy»*[1] и что при этом оплакивание не носило характер спонтанного участия — ему было присуще нечто принудительное, продиктованное страхом божьего гнева[2]. Мы полагаем, что это истолкование было правильным и что чувства празднующих нашли свое верное объяснение в основополагающей ситуации.

Примем теперь как факт, что и в дальнейшем развитии религий оба движущих фактора, сознание вины сына и сыновнее своенравие, никогда не угасают. Все попытки решения религиозной проблемы, все способы примирения двух противоположных душевных сил постепенно становятся несостоятельными, вероятно, под сочетанным влиянием исторических

---

[1] Поминовение мифической трагедии (англ.). — *Примечание переводчика.*

[2] *«The mourning is not a spontaneous expression of sympathy with the divine tragedy, but obligatory and enforced by fear of supernatural anger. And a chief object of the mourners is to disclaim responsibility for the god's death — a point which has already come before us in connection with theanthropic sacrifices, such as the "ox-murder at Athens"».* [«Оплакивание не является спонтанным выражением сопереживания трагедии бога, оно обязательно и навязано страхом перед гневом сверхъестественного существа. Главная же цель плакальщиков — *отказаться признать ответственность за смерть бога;* этот пункт дошел и до нас в связи с теантропными жертвоприношениями, такими, как "умерщвление быков" в Афинах». — Курсив Фрейда.]

событий, культурных изменений и внутренних психических преобразований.

Со все большей ясностью проявляется стремление сына занять место бога-отца. С введением земледелия повышается значение сына в патриархальной семье. Он отваживается поновому выражать свое инцестуозное либидо, которое находит свое символическое удовлетворение в возделывании земли-матери. Возникают образы богов Аттиса, Адониса, Таммуза и др., богов плодородия и в то же время молодых божеств, пользующихся любовью и благосклонностью материнских божеств, наперекор отцу совершают инцест с матерью. Однако сознание вины, не унятое этими творениями, выражается в мифах, в которых этим юным возлюбленным богинь-матерей отводится короткая жизнь, и их наказывают путем оскопления или со стороны разгневанного бога-отца, принимающего форму животного. Адониса убивает дикий кабан, священное животное Афродиты; Аттис, возлюбленный Кибелы, умирает от оскопления[1]. Оплакивание и радость, связанная с воскресением этих богов, перешли в ритуал другого божества-сына, которому надолго был уготован успех.

Когда христианство начало входить в древний мир, оно столкнулось с конкуренцией религии Митры, и какое-то время было неясно, какому божеству достанется победа.

Светозарный образ персидского юноши-бога все-таки остался для нас непонятным. Пожалуй, из изображений умерщвлений Митрой быков можно заключить, что он представлял собой того сына, который сам совершил жертвоприношение отца и тем самым избавил братьев от тягостного чувства вины за соучастие в деле. Он показал другой путь успокоения этого

[1] Страх кастрации играет чрезвычайно важную роль в нарушении отношений с отцом у наших юных невротиков. Благодаря превосходному наблюдению Ференци мы увидели, как мальчик узнает свой тотем в животном, которое хочет схватить его за его маленький член. Когда наши дети узнают о ритуальном обрезании, они уподобляют его кастрации. Насколько я знаю, этнопсихологическую параллель с этим поведением детей пока еще проведена не была. Обрезание, столь часто встречающееся в доисторические времена и у первобытных народов, относится к моменту посвящения в мужчины, где оно должно приобрести свое значение, и только вторично сместилось на более ранние периоды жизни. Крайне интересно, что у первобытных людей обрезание сочетается с отрезанием волос и вырыванием зубов или ими заменено и что наши дети, которые о таком положении вещей ничего знать не могут, в своих реакциях страха и в самом деле относятся к двум этим операциям как к эквивалентам кастрации.

чувства вины, на который и вступает Христос. Он принес в жертву свою собственную жизнь и этим освободил братьев от первородного греха.

Учение о первородном грехе имеет *орфическое* происхождение; оно сохранилось в мистериях и оттуда проникло в философские школы Древней Греции. Люди были потомками титанов, которые убили и растерзали юного Диониса-Загрея; тягость этого преступления давила на них. В одном фрагменте у Анаксимандра говорится, что единство мира было разрушено доисторическим преступлением и что все, что произошло от последнего, должно понести наказание за это. Если этот поступок титанов, которые собрались вместе, совершили убийство и растерзали жертву, довольно отчетливо напоминает описанное св. Нилом жертвоприношение тотема — как, впрочем, и многие другие мифы древности, например, смерть самого Орфея, — то все же нам мешает здесь то расхождение, что совершается убийство юного бога.

В христианском мифе первородный грех человека, несомненно, представляет собой прегрешение против бога-отца. Если же Христос освобождает людей от тяжести первородного греха, жертвуя своей собственной жизнью, то это заставляет нас прийти к заключению, что этим грехом было убийство. По закону талиона, глубоко укоренившимся в человеческом чувстве, убийство можно искупить, лишь принеся в жертву другую жизнь; самопожертвование указывает на убийство[1]. И если это принесение в жертву собственной жизни ведет к примирению с богом-отцом, то преступление, которое нужно искупить, не может быть чем-либо другим, кроме как убийством отца.

Таким образом, в христианском учении человечество самым откровенным образом признается в исполненном чувством вины деянии, совершенном в доисторические времена, потому что самое эффективное его искупление оно нашло в жертвенной смерти сына. Примирение с отцом оказывается тем более основательным, поскольку наряду с этой жертвой происходит полный отказ от женщины, из-за которой и возник бунт против отца. Но тут также заявляет о своих правах психологический рок амбивалентности. Тем же самым поступком, позволяющим полностью покаяться перед отцом, сын

[1] Импульсы к самоубийству наших невротиков обычно оказываются импульсами к самонаказанию за желание смерти другим.

также достигает цели своих желаний, касающихся отца. Он сам становится богом рядом с отцом, собственно, вместо него. Религия сына сменяет религию отца. В знак этой замены возрождается древняя тотемная трапеза как причащение, во время которого братья вкушают теперь плоть и кровь сына, а не отца, таким образом освящаются и отождествляются с ним. На протяжении времен мы прослеживаем тождество тотемной трапезы с жертвоприношением животных, с теантропным жертвоприношением людей и с христианской евхаристией и во всех этих торжествах обнаруживаем последствие того преступления, которое так сильно угнетало людей и которым они так сильно должны были гордиться. Однако христианское причастие является по существу новым устранением отца, повторением деяния, которое требуется искупить. Мы замечаем, насколько справедливо положение Фрэзера, что *«the Christian communion has absorbed within itself a sacrament which is doubtless far older than Christianity»*[1].

7

Такое событие, как устранение родоначальника сборищем братьев, должно было оставить неизгладимые следы в истории человечества и выразиться в тем более многочисленных замещающих образованиях, чем менее желательным было само воспоминание о нем[2]. Я избегаю искушения показать эти

[1] «Христианское причастие включило в себя таинство, которое, несомненно, гораздо древнее, чем христианство» (англ.). — *Примечание переводчика.* Frazer (1912, т. 2, 51). — Никто из читателей, знакомых с литературой на эту тему, не будет предполагать, что сведение христианского причастия к тотемной трапезе является идеей автора данной статьи.

[2] Ариэль в «Буре»:
Full fathom five thy father lies:
Of his bones are coral made;
Those are pearls that were his eyes:
Nothing of him that doth fade,
But doth suffer a sea-change
Into something rich and strange.
В прекрасном переводе Шлегеля:
Fünf Faden tief liegt Vater dein.
Sein Gebein wird zu Korallen,
Perlen sind die Augen sein.
Nichts an ihm, das soll verfallen,
Das nicht wandelt Meeres-Hut
In ein reich und seltnes Gut.

остатки в мифологии, где их нетрудно найти, и обращаюсь к другой области, следуя указанию С. Рейнаха в его богатой по содержанию статье о смерти Орфея[1].

В истории греческого искусства есть ситуация, обнаруживающая удивительное сходство и не менее глубокие различия со сценой тотемной трапезы, изображенной Робертсоном Смитом. Это ситуация древнейшей греческой трагедии. Толпа одинаково имеющих себя и одинаково одетых людей окружает одного человека, от речей и поступков которого все они зависят: это — хор и первоначально единственный актер, играющий роль героя. В дальнейшем развитии появляются второй и третий актеры, чтобы изобразить противников героя и тех, кто от него откололся, но характер героя, а также его отношение к хору оставались неизменными. Герой трагедии должен был страдать; это еще и сегодня является важным содержанием трагедии. Он брал на себя так называемую «трагическую вину», которую не всегда просто обосновать; зачастую это отнюдь не вина в смысле обывательской жизни. Большей частью она состояла в бунте против божьего или человеческого авторитета, и хор сопровождал героя, выражая ему чувство симпатии, пытался его сдержать, предупредить, смягчить и оплакивал его после того, как за свои смелые действия он нес представлявшееся заслуженным наказание.

Но почему герой трагедии должен страдать и что означает его «трагическая» вина? Мы хотим сократить дискуссию, дав быстрый ответ. Он должен страдать, потому что он родоначальник, герой той великой доисторической трагедии, которая здесь тенденциозно повторяется, а трагическая вина — это та, которую он должен взять на себя, чтобы освободить от вины хор. Сцена на театральных подмостках произошла от той исторической сцены в результате целесообразного искажения, можно было бы сказать: служа утонченному лицеме-

[Отец твой спит на дне морском,
Он тиною затянут,
И станет плоть его песком,
Кораллом кости станут.
Он не исчезнет, будет он
Лишь в дивной форме воплощен.]

(Перевод М. Донского.)

[1] «La Mort d'Orphée» в часто цитировавшейся здесь книге «Cultes, mythes et religions» (1905–1912, т. 2, 100 и далее).

рию. В той древней действительности именно участники хора причинили страдание герою; здесь же они изводят себя сочувствием и сожалением, а герой оказывается повинен сам в своем страдании. Сваленная на него ответственность за преступление, заносчивость и бунт против большого авторитета и есть как раз то, что в действительности тяготит участников хора, сборище братьев. Таким образом, трагический герой — пока против своей воли — становится спасителем хора.

Если в греческой трагедии содержанием постановки были, в частности, страдания божественного козла Диониса и стенания отождествляющей себя с ним свиты козлов, то легко понять, что уже угасшая драма снова воспламенилась в средние века в страстях Христовых.

Итак, в завершение этого крайне сокращенного исследования я хотел бы сделать вывод, что в эдиповом комплексе совпадают зачатки религии, нравственности, общества и искусства — в полном соответствии с положением психоанализа, что этот комплекс образует ядро всех неврозов, насколько они до сих были доступными нашему пониманию. Мне кажется весьма удивительным, что и эти проблемы душевной жизни народов можно было решить исходя из одного-единственного конкретного пункта, каким является отношение к отцу. Вероятно, в эту взаимосвязь можно включить даже другую психологическую проблему. Нам так часто доводилось обнаруживать амбивалентность чувств в прямом смысле, то есть совпадение любви и ненависти к одному и тому же объекту, в первоисточниках важных культурных образований. Мы ничего не знаем о происхождении этой амбивалентности. Можно сделать предположение, что она является фундаментальным феноменом нашей эмоциональной жизни. Но мне кажется вполне достойной внимания также и другая возможность — возможность того, что она, первоначально будучи чуждой эмоциональной жизни, была приобретена человечеством от отцовского комплекса[1], где психоаналитическое исследование отдельного человека сегодня по-прежнему обнаруживает ее самые выраженные проявления[2].

[1] Или родительского комплекса.

[2] Привыкший к недопониманию, я считаю нелишним настоятельно подчеркнуть, что, давая здесь объяснения, я отнюдь не забывал о комплексной природе рассматриваемых феноменов и что эти объяснения претендуют только на то, чтобы к уже известным или пока еще неизвестным

Прежде чем теперь подойти к завершению, я должен предоставить место следующему замечанию: высокая степень сходимости к общей взаимосвязи, которой мы достигли этими рассуждениями, не может заставить нас не увидеть ненадежности наших предположений и сложностей нами полученных результатов. Если говорить о последних, то я хочу обсудить только два, которые, возможно, бросились в глаза иному читателю.

Прежде всего нельзя было не заметить, что мы повсюду кладем в основу предположение о существовании массовой психики, в которой осуществляются те же душевные процессы, что и в жизни отдельного человека. В первую очередь мы допустили, что сознание вины за содеянное продолжает жить на протяжении многих тысячелетий и сохраняется действенным в поколениях, которые об этом деянии ничего знать не могли. Эмоциональный процесс, в том виде как он мог возникнуть в поколениях сыновей, с которыми жестоко обращался отец, мы распространяем на новые поколения, которые как раз благодаря устранению отца не знали подобного обращения. Разумеется, это кажется вескими возражениями, и всякое другое объяснение, которое может избежать подобных предположений, вроде бы заслуживает предпочтения.

Однако дальнейшее рассуждение показывает, что не только мы одни должны нести ответственность за подобную смелость. Без гипотезы о наличии массовой психики, о непрерывности в эмоциональной жизни людей, которая позволяет игнорировать прерывания душевных актов вследствие исчезновения индивидов, психология народов вообще не может существовать. Если бы психические процессы одного поколения не продолжались в следующем и каждое из них должно было бы заново приобретать свою установку в отношении жизни, то в этой области не было бы никакого прогресса, равно как и никакого развития. Теперь возникают два новых вопроса: насколько можно доверять психической непрерывности в рядах поколений и какие средства и способы использует одно поко-

---

источникам религии, нравственности и общества добавить новый момент, который появляется при учете психоаналитических требований. Синтез вплоть до целостного объяснения я должен предоставить другим. Но в этот раз из природы этого нового дополнения вытекает, что в таком синтезе оно не может играть никакой другой роли, кроме центральной, хотя прежде чем за ним будет признано такое значение, возможно, потребуется преодолеть сильнейшее аффективное сопротивление.

ление, чтобы перенести свои психические состояния на следующие? Не буду утверждать, что эти проблемы в достаточной мере прояснены или что непосредственная передача сведений и традиция, которые в первую очередь приходят на ум, удовлетворяют требованию. В общем и целом психология народов мало задумывается над тем, каким образом создается необходимая непрерывность душевной жизни сменяющих друг друга поколений. Часть задачи, по-видимому, решается благодаря наследованию психических диспозиций, которые, однако, все же нуждаются в определенных стимулах в индивидуальной жизни, чтобы пробудиться и сделаться действенными. Возможно, в этом и состоит смысл слов поэта:

Что дал тебе отец в наследное владенье,
Приобрети, чтоб им владеть вполне[1].

Проблема показалась бы еще более сложной, если бы мы могли признать, что существуют душевные побуждения, которые могут быть настолько бесследно подавлены, что никаких остаточных явлений после себя не оставляют. Но таких не существует. Самое сильное подавление должно оставить место для искаженных замещающих побуждений и происходящих из них реакций. Но в таком случае мы вправе предположить, что ни одно поколение не в состоянии скрыть от последующих более значимые психические процессы. Психоанализ, собственно, и показал нам, что каждый человек обладает в своей бессознательной духовной деятельности аппаратом, который позволяет ему толковать реакции других людей, то есть устранять искажения, которые совершил другой человек в выражении своих чувств. Таким путем бессознательного понимания обычаев, церемоний и коллективных договоров, которые оставило после себя первоначальное отношение к прародителю, также и последующим поколениям могло передаться это эмоциональное наследие.

Другое сомнение могло бы возникнуть как раз со стороны аналитического образа мышления.

Первые предписания морали и нравственные ограничения первобытного общества мы расценили как реакцию на поступок, которое дало его инициаторам понятие преступления. Они раскаялись в этом поступке и решили, что он не должен больше повториться и что его совершение не могло при-

[1] Гёте, «Фауст», часть I, 1-я сцена. Перевод Н. Холодковского.

нести никакой выгоды. Это творческое осознание своей виновности не угасло теперь и у нас. Мы обнаруживаем его у невротиков, у которых оно действует асоциальным образом, чтобы продуцировать новые моральные предписания и постоянные ограничения, как искупление за совершенные злодеяния и как мера предупреждения злодеяний, которые можно опять совершить. Но когда мы расспрашиваем этих невротиков о поступках, пробудивших такие реакции, мы оказываемся разочарованными. Мы обнаруживаем не поступки, а только импульсы, эмоциональные побуждения, которые стремятся ко злу, но осуществление которых допущено не было. В основе сознания вины у невротиков лежат только психические реальности, а не фактические. Невроз характеризуется тем, что он ставит психическую реальность выше фактической, реагирует на мысли столь же серьезно, как нормальные люди — лишь на реальные факты.

Не может ли обстоять дело таким же образом у первобытных людей? Мы вправе приписывать им чрезвычайную переоценку своих психических актов как частное проявление их нарциссической организации. Сообразно этому одних только импульсов враждебности к отцу, существования желания-фантазии убить его и съесть могло бы быть достаточно, чтобы вызвать ту моральную реакцию, которая создала тотемизм и табу. Таким образом мы избегли бы необходимости сводить начало нашего культурного достояния, которым мы по праву так гордимся, к ужасному, оскорбляющему все наши чувства преступлению. При этом причинная связь, простирающаяся с той первоначальной стадии вплоть до нашего времени, нисколько не пострадала бы, ибо психическая реальность была бы достаточно важной, чтоб привести ко всем этим последствиям. На это возразят, что изменение общества от формы отцовской орды до формы братского клана действительно произошло. Это — аргумент веский, но все-таки не решающий. Изменение могло было быть достигнуто менее насильственным образом и тем не менее содержать условия, необходимые для возникновения моральной реакции. Пока давал о себе знать гнет прародителя, враждебные чувства к нему были оправданны, а раскаяние по их поводу должно было дожидаться другого момента. Столь же малообоснованным является второе возражение, что все, что происходит от амбивалентного отношения к отцу, табу и предписание принес-

ти жертву, носит самый серьезный и абсолютно реалистический характер. Церемониал и торможения больного неврозом навязчивости также обнаруживают этот характер и все же восходят только к психической реальности, к намерению, но не его осуществлению. Мы должны остерегаться привносить из нашего трезвого и рассудочного мира, который полон материальными ценностями, пренебрежение к тому, что просто пришло на ум и чего хотелось, в богатый — хотя только внутренне — мир первобытного человека и невротика.

Мы здесь стоим перед решением, принять которое и в самом деле непросто. Начнем, однако, с признания, что различие, которое может казаться другим фундаментальным, по нашему мнению, существо вопроса не затрагивает. Если для первобытного человека желания и импульсы имеют значение полноценных фактов, то мы должны с пониманием следовать за такой точкой зрения, вместо того чтобы корректировать ее в соответствии с нашими мерками. Но в таком случае мы хотели бы внимательнее взглянуть на сам прообраз невроза, вызвавший у нас это сомнение. Неверно, что больные неврозом навязчивости, которые сегодня находятся под гнетом гипертрофированной морали, защищаются только от психической реальности искушений и наказывают себя только за испытываемые импульсы. При этом также присутствует часть исторической реальности[1]; в своем детстве эти люди не испытывали ничего другого, кроме импульсов злости, и насколько они могли это сделать в позиции беспомощного ребенка, они также превращали эти импульсы в действия. Каждый их этих чрезмерно добрых людей пережил в детстве период скверного поведения, извращенную фазу как предтечу и предпосылку более поздней фазы гипертрофированной морали. Таким образом, аналогия первобытных людей с невротиками становится намного более основательной, если предположить, что и у первых психическая реальность, в образовании которой нельзя сомневаться, вначале совпадала с фактической реальностью, что первобытные люди действительно сделали то, что они, по всем свидетельствам, намеревались сделать.

[1] Различие между разными видами реальности или правды — вопрос, к которому Фрейд снова и снова возвращался в своих более поздних работах. Особую роль оно играет в части II, раздела Ж, статьи III работы «Человек Моисей и монотеистическая религия» (1939*а*).

Но мы не вправе также допускать, чтобы аналогия с невротиками слишком сильно влияла на наше суждение о первобытных людях. Необходимо считаться также с различиями. Несомненно, у тех и других, у дикарей и невротиков, такого строгого разделения между мышлением и деянием, как мы его провели, не существует. Но невротик, прежде всего, заторможен в поступках, у него мысль является полной заменой поступка. Первобытный человек не заторможен, мысль беспрепятственно превращается в действие, поступок является для него, так сказать, заменой мысли, и поэтому, сам не будучи абсолютно уверен в правильности решения, я полагаю, что в случае, который мы обсуждаем, можно, наверное, предположить: «В начале было Дело»[1].

[1] Гёте, «Фауст», часть I, 3-я сцена. Перевод Н. Холодковского.

Содержание